Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/biblische-studien_1905_10_5

BIBLISCHE STUDIEN.

ZEHNTER BAND.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR **W. FELL** IN MÜNSTER I. W., PROF. DR **J. FELTEN** IN BONN, PROF. DR **G. HOBERG** IN FREIBURG I. BR., PROF. DR **N. PETERS** IN PADERBORN, PROF. DR **A. SCHÄFER** IN STRASSBURG I. E., PROF. DR **P. VETTER** IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

ZEHNTER BAND.

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1905.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

3718

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt

des zehnten Bandes.

Seite

Erstes bis drittes Heft: Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung. Von Dr Max Meinertz 1

Viertes Heft: Moses und der Pentateuch. Von Gottfried Hoberg, Doktor der Philosophie und der Theologie, ord. Professor der Universität Freiburg i. Br. 325

Fünftes Heft: Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Otto Bardenhewer, Doktor der Theologie und der Philosophie, Professor der Theologie an der Universität München 449

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr W. FELL in Münster i. W., Prof. Dr J. FELTEN in Bonn,
Prof. Dr G. HOBERG in Freiburg i. Br., Prof. Dr N. PETERS in Paderborn,
Prof. Dr A. SCHÄFER in Strassburg i. E., Prof. Dr P. VETTER in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

ZEHNTER BAND.

FÜNFTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1905.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

MARIÄ VERKÜNDIGUNG.

EIN KOMMENTAR ZU LUKAS 1, 26—38.

VON

OTTO BARDENHEWER,
DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE,
PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

220.08
B47s

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1905.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

3718

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 7 Iulii 1905.

✠ **Thomas,** Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Ein anspruchsloser Strauß von Blättern und Blumen, welche ich in Stunden der Erholung auf den Gefilden der Mariologie gepflückt habe, um sie niederzulegen auf das Grab eines väterlichen Freundes und eifrigen Marienverehrers, des am 8. November 1896 zu Venn bei München-Gladbach verstorbenen Herrn Pfarrers

FERDINAND MÜRRIGER.

München, 7. Juli 1905.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Vorwort S. v.

Einleitung.

Der Text des Berichtes S. 1—4. — Der Bericht im Schatten moderner Theologie 4—26. Die übernatürliche Geburt des Herrn sei eine Mythe oder Sage und sei auch erst später in das Evangelium eingetragen worden 4. Die Hypothese späterer Interpolation 6. Gründe 9. Gegengründe 13. Die Hypothesen über die Entstehung der „Sage“ 15. Die Idee sei ein spezifisch heidenchristliches Theologumenon 16. Die Idee sei vielmehr auf judenchristlichem Boden beheimatet und aus dem Alten Testamente abgeleitet 20. Die Idee sei vielmehr schon in vorchristlicher Zeit aus dem Heidentume in das Judentum eingedrungen 24. — Der Bericht im Lichte literarhistorischer Kritik 26—35. Lukas schöpfte seine Mitteilungen über Mariä Verkündigung aus schriftlicher Quelle 28. Seine ganze Geburts- und Kindheitsgeschichte des Herrn hat er aus einer judenchristlichen Vorlage herübergenommen, den Wortlaut aber einer Revision unterzogen 29. Zur Wiederherstellung des Wortlautes der Grundschrift fehlen die Mittel 30. Über Heimat, Umfang, Sprache und Verfasser lassen sich wenigstens Vermutungen aufstellen 31. Der vom Evangelisten aufbewahrte Inhalt aber darf aus äußeren und inneren Gründen den höchsten Grad historischer Zuverlässigkeit beanspruchen 33.

Kommentar.

Im sechsten Monate aber 36 ward der Engel Gabriel 48 von Gott 58 in eine Stadt Galiläas mit Namen Nazareth 59 gesandt, zu einer Jungfrau 67, welche verlobt war 68 einem Manne mit Namen Joseph 73, aus dem Hause Davids 74, und der Name der Jungfrau war Maria 82. Und nachdem er eingetreten war zu ihr, sprach er 85: Sei gegrüßt 93, Begnadigte 94, der Herr ist mit dir 99. Sie aber erschrak sehr über die Rede und begann nachzudenken, was das für ein Gruß sei 101. Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade gefunden bei Gott 107. Und siehe, du wirst empfangen im Schoße und einen Sohn gebären und seinen Namen Jesus nennen 108. Dieser wird groß

sein 112 und Sohn des Höchsten genannt werden 113, und Gott der Herr wird ihm den Thron Davids seines Vaters geben, und er wird herrschen über das Haus Jakobs in alle Ewigkeit und seiner Herrschaft wird kein Ende sein 116. Maria aber sprach zu dem Engel: Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne 120? Und der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten 131, weshalb auch das Heilige, welches geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden wird 143. Und siehe, Elisabeth, deine Verwandte, auch sie hat in ihrem Alter einen Sohn empfangen, und dies ist der sechste Monat für sie, die unfruchtbar genannt wird 153. Denn von seiten Gottes ist kein Ding unmöglich 161. Maria aber sprach: Siehe die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Worte 166. Und der Engel ging hinweg von ihr 173.

Register 174—179.

Einleitung.

Die goldenen Verse des Lukasevangeliums, welche den Gegenstand der folgenden Blätter bilden, 1, 26—38, sind ihrem Wortlaute nach so trefflich bezeugt, daß nur bezüglich einiger Fragen von sehr untergeordneter Bedeutung Anlaß oder Raum zu Zweifeln bleibt. Ich begleite die Wiedergabe des Textes mit einer Angabe der Varianten der Ausgaben von Tischendorf (𝔗), Westcott und Hort (𝔚) und Bernhard Weiß (𝔅) — die Ausgabe v. Sodens ist ja noch nicht ans Licht getreten —, ohne dabei auf die Interpunktion Rücksicht zu nehmen. Dem Originale stelle ich die Vulgata in der offiziellen kirchlichen Fassung nach der Ausgabe Vercellones zur Seite.

26. Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ᾗ ὄνομα Ναζαρέθ.

Ναζαρέθ 𝔗 𝔅, Ναζαρέτ 𝔚

26. In mense autem sexto, missus est Angelus Gabriel a Deo in civitatem Galilaeae, cui nomen Nazareth,

27. πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυείδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ.

27. Ad Virginem desponsatam viro, cui nomen erat Ioseph, de domo David, et nomen virginis Maria.

28. καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ.

εἶπεν 𝔚 𝔅, ὁ ἄγγελος εἶπεν 𝔗

28. Et ingressus Angelus ad eam dixit: Ave gratia plena: Dominus tecum: Benedicta tu in mulieribus.

29. ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος.

29. Quae cum audisset, turbata est in sermone eius, et cogitabat qualis esset ista salutatio.

30. καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ·

31. καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.

32. οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,

33. καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

34. εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸς τὸν ἄγγελον Πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;

35. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.

36. καὶ ἰδοὺ Ἐλεισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς, καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρᾳ·

Ἐλεισάβετ 𝔚 𝔅, Ἐλισάβετ 𝔗
συνείληφεν 𝔚 𝔅, συνειληφυῖα 𝔗

37. ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα.

38. εἶπεν δὲ Μαριὰμ Ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. καὶ ἀπῆλθεν ἀπ᾽ αὐτῆς ὁ ἄγγελος.

30. Et ait Angelus ei: Ne timeas Maria, invenisti enim gratiam apud Deum:

31. Ecce concipies in utero, et paries filium, et vocabis nomen eius Iesum.

32. Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius: et regnabit in domo Iacob in aeternum,

33. Et regni eius non erit finis.

34. Dixit autem Maria ad Angelum: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?

35. Et respondens Angelus dixit ei: Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei.

36. Et ecce Elisabeth cognata tua, et ipsa concepit filium in senectute sua: et hic mensis sextus est illi, quae vocatur sterilis:

37. Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum.

38. Dixit autem Maria: Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum. Et discessit ab illa Angelus.

Die Rezension des Lukasevangeliums „secundum formam quae videtur Romanam“ von Fr. Blaß (Leipzig 1897) lasse ich beiseite, weil diese „forma Romana“, angeblich eine zweite, abgekürzte Auflage der „forma Antiochena“, mir nichts anderes zu sein scheint, als eine ziemlich willkürliche Aneinanderreihung von Lesarten, welche nur insofern einander näher stehen, als sie sich von dem sonst geläufigen Texte entfernen. Vgl. auch W. Ernst, Die Blaßsche Hypothese und die Textgeschichte: Zeitschrift für die neutestamentl. Wissensch. u. s. f. IV (1903) 310 ff. Der in codex Paris. gr. 97 in sehr fehlerhafter Nachschrift vorliegende, von A. Schmidtke (Die Evangelien eines alten Unzialkodex, Leipzig 1903) mit großer Sorgfalt wiederhergestellte Evangelientext eines alten Unzialkodex bietet zu Lk 1, 26—38 zwei Lesarten, welche in dem textkritischen Apparate Tischendorfs noch nicht zu finden sind, aber freilich keine Aussicht haben, jemals in den Text aufgenommen zu werden: Vers 34 μετέχω statt γινώσκω und Vers 36 αὐτός statt οὗτος. Vgl. E. Nestle, Neue Lesarten zu den Evangelien, in der Zeitschr. für die neutestam. Wissensch. IV (1903) 255 ff. Auf textkritische Einzelheiten soll, soweit es nötig scheint, weiter unten im Kommentare eingegangen werden. Angaben über den Wortlaut der alten lateinischen Evangelienübersetzungen, „Itala“ und Vulgata, werden zunächst und zumeist der neuen Ausgabe des „Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi“ von Wordsworth und White, Pars prior: Quattuor evangelia, Oxonii 1889—1898, entnommen. Die Peschittho wird nach der Ausgabe von Pusey-Gwilliam zitiert: Tetraeuangelium sanctum iuxta simplicem Syrorum versionem ad fidem codicum, massorae, editionum denuo recognitum, Oxonii 1901. Die zwei älteren syrischen Übersetzungen, Syrus Sinaiticus und Syrus Curetonianus, bleiben außer Betracht, weil sie infolge von Verstümmelungen die Verse Lk 1, 26—38 nicht enthalten.

Im Deutschen würde der griechische Text wie folgt lauten: ‚Im sechsten Monate aber ward der Engel Gabriel von Gott in eine Stadt Galiläas mit Namen Nazareth gesandt, zu einer Jungfrau, welche verlobt war einem Manne mit Namen Joseph, aus dem Hause Davids, und der Name der Jungfrau war Maria. Und nachdem er eingetreten war zu ihr, sprach er: Sei gegrüßt, Begnadigte, der Herr ist mit dir. Sie aber erschrak sehr über die Rede und begann nachzudenken, was das für ein Gruß sei. Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade gefunden bei Gott. Und siehe, du wirst empfangen im Schoße und einen Sohn gebären und seinen Namen Jesus nennen. Dieser wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden, und Gott der Herr wird ihm den Thron Davids seines Vaters geben und

er wird herrschen über das Haus Jakobs in alle Ewigkeit und seiner Herrschaft wird kein Ende sein. Maria aber sprach zu dem Engel: Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne? Und der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, weshalb auch das Heilige, welches geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden wird. Und siehe, Elisabeth, deine Verwandte, auch sie hat in ihrem Alter einen Sohn empfangen, und dies ist der sechste Monat für sie, die unfruchtbar genannt wird. Denn von seiten Gottes ist kein Ding unmöglich. Maria aber sprach: Siehe die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Worte. Und der Engel ging hinweg von ihr.'

* * *

„Was ist geschehen? Knie nieder und bete an. Der Zeiger der Weltenuhr ist in seinem langsamen, geräuschlosen Laufe vorgerückt bis zur großen Stunde der Erlösung. Über Galiläas Bergen hat der Himmel sich herabgeneigt zur Erde. Im Schweigen der Nacht ist der Tau von oben gekommen, silberhell, unhörbar; und ehrfürchtig nimmt die Erde ihn auf und birgt ihn in ihrem Schoße, in reinster, goldener Schale, im Schoße der Jungfrau. Das Wort ist Fleisch geworden." [1]

So der Glaube der Christenheit. Anders die sog. moderne Theologie. Ihr ist Mariä Verkündigung ein tönendes Erz und eine klingende Schelle, eine Mythe oder Sage, deren Inhalt völlig abseits der geschichtlichen Wirklichkeit liegt. Jesus von Nazareth, in Wahrheit der Sohn Josephs und Marias, ist von der staunenden Nachwelt mit dem Glorienschein der Göttlichkeit umkleidet worden. Er schien so groß, so überragend und einzigartig, daß man nicht umhin zu können meinte, die Anfänge seines Daseins aus der Sphäre der Natur herauszuheben, auf ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit zurück-

[1] P. W. v. Keppler, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient[4], Freiburg i. Br. 1902, 362.

zuführen. Es war ja auch nichts Neues, was man damit in Anspruch nahm: „es ist im Grunde dasselbe, was die Völker ringsumher von ihren Heroen erzählen“[1]. Immerhin aber ist die Übertragung des mythologischen Motivs auf den Stifter des Christentums doch erst das Werk einer späteren Dogmatik. Die Kritik hat längst gezeigt, daß der evangelische Bericht in seiner handschriftlich überlieferten Fassung die Spuren der Tätigkeit eines jüngeren Redaktors aufweist und nicht dem Evangelisten selbst zur Last gelegt werden darf. Lukas, der Jünger Pauli, hat in Übereinstimmung mit seinem Meister und den übrigen Aposteln und Apostelschülern den Herrn für einen Sohn Josephs und Marias gehalten[2].

Diese Aufstellungen wurzeln in den prinzipiellen Voraussetzungen moderner Theologie. Nicht innere Verdachtsmomente geben zur Bestreitung der Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählung Anlaß, sondern die Scheu und Flucht vor allem Übernatürlichen bedingt zum voraus die Ablehnung eines jeden Wunderberichtes. Gebundenheit an die Natur und Vergötterung des menschlichen Ichs sind die Wahrzeichen der Moderne. In dem naturalistischen Gedanken, daß die Menschheit im stande gewesen, Jesus Christus aus sich selbst hervorzubringen, gipfelt gewissermaßen der Widerspruch der Zeit gegen die Übernatürlichkeit der Kräfte und Ziele des Christentums. Mag die Apologetik noch so einleuchtend dartun, daß die Möglichkeit des Wunders schon durch die Existenz des persönlichen Gottes verbürgt ist und nur auf Grund einer der theistischen entgegengesetzten Weltanschauung geleugnet werden kann[3],

---

[1] H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments I 1, Göttingen 1903) 65.

[2] „Es ist längst und oft bemerkt worden, daß wie Paulus so auch die Evangelien selbst nicht das Geringste von der wunderbaren und göttlichen Geburt des Heilands wissen.“ H. Usener, Geburt und Kindheit Christi, in der Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissensch. IV (1903) 8.

[3] Vgl. etwa die treffende Ausführung E. Müllers, Das Wunder und die Geschichtswissenschaft: Compte rendu du IVe Congrès scient. internat. des Cath., Fribourg (Suisse) 1898, sect. 1, 419 ff.

die moderne Theologie hat das Reich des Geistes verlassen, sie geht mehr und mehr auf in evolutionistische Religionsgeschichte. Ob Gott wirklich existiert oder nur der Schatten ist, welchen das religiöse Leben wirft, bleibt dahingestellt; um so lauter aber wird das Wunder zurückgewiesen, weil dasselbe die geschichtliche Entwicklung störe, die historische Kontinuität durchbreche. Man rühmt sich, voraussetzungslos zu Werke zu gehen, und wird sich nicht bewußt, daß das naturalistische Prinzip selbst eine sehr willkürliche Voraussetzung von weittragendster Bedeutung ist.

Den Höhepunkt der Willkür ersteigt man mit dem Versuche, die ältesten Denkmäler christlichen Glaubens, die neutestamentlichen Schriften selbst, zu Zeugen moderner Anschauungen umzustempeln, ein geradezu tragikomisches Unternehmen, an welchem übrigens auch nur ein Teil und nicht der besonnenere Teil der Vertreter moderner Theologie Gefallen findet. Da der Wortlaut der neutestamentlichen Schriften, so wie er handschriftlich beglaubigt ist, einen schlechterdings nicht zu beschwichtigenden Protest erhebt, so muß vorerst eine angeblich ursprüngliche oder doch ältere und zugleich glatte oder doch gefügigere Textgestalt oder Überlieferungsschicht konstruiert werden, und als Mittel zum Zweck dient eine „Kritik“, welche nicht etwa an anderweitige geschichtliche Zeugnisse anknüpft oder im Texte selbst wahrnehmbaren Spuren forschend nachgeht, sondern von vorgefaßten Meinungen sich die Wege weisen, sich die Resultate diktieren läßt. Man empfindet, scheint es, nicht den schreienden Widerspruch, daß die Evangelien erst dann als Geschichtsquellen gelten sollen, wenn man sie zuvor nach Maßgabe subjektiver Voraussetzungen zurechtgestuzt hat. Man liest heraus, was man selbst hineingetragen.

Irre ich nicht, so ist wohl Holtzmann der erste gewesen, welcher alles das, was im dritten Evangelium „zur Hervorhebung und Feier der Maria als jungfräulicher Mutter des Gottessohnes dient“, für den Einschub einer jüngeren Hand in eine ältere Quelle erklärte. Der Vers 1, 35 (καὶ ἀποκριθεὶς

ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ) sowohl wie auch der Vers 1, 34 (εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸς τὸν ἄγγελον Πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;) sei der älteren Quelle fremd gewesen; denn was Maria V. 34 sage, sei „bereits vom Standpunkt der V. 35 in aller Form entwickelten Theorie von der übernatürlichen Entstehung des Gottessohnes aus gesprochen“ [1].

Hillmann versuchte den einläßlichen Beweis für die Richtigkeit der These Holtzmanns zu erbringen. Es könne, zeigte er, „nur ein dogmatisch beeinflußter Späterer“ gewesen sein, „der aus dogmatischen Gründen die Frage V. 34 und die zugehörige Antwort V. 35 einschob und dadurch die wunderbare Poesie der Kindheitsgeschichte schädigte“. Und mit diesen Versen sei „alles, was in der lukanischen Kindheitsgeschichte von der übernatürlichen Erzeugung Jesu redet, als späterer Zusatz erwiesen“. Aber auch die Worte ὡς ἐνομίζετο Lk 3, 23, welche den Herrn als den vermeintlichen Sohn Josephs bezeichnen, „schob der Redaktor zur Wahrung seiner Dogmatik ein“ [2].

Weinel glaubte auf kürzerem Wege zum Ziele zu kommen. Kattenbusch hatte behauptet, deutlich oder „zwingend“ werde der Glaube, daß „Maria unter Fortdauer ihrer παρθενία den Messias gebären werde“, im Rahmen der Kindheitsgeschichte einzig und allein durch die Worte ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω am Schlusse des Verses 34 zum Ausdruck gebracht [3], und in dieser seltsamen Entdeckung begrüßte Weinel „eine sehr glückliche Verbesserung der Hypothese Hillmanns“: die Frage der Jungfrau und die Antwort des Engels könne und müsse man stehen lassen, „die Streichung gerade der vier

[1] H. J. Holtzmann in dem von Holtzmann, Lipsius, Schmiedel, v. Soden bearbeiteten Handkommentar zum Neuen Testament I, Freiburg i. Br. 1889, 31 f. Ähnlich Holtzmann in seinem Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, ebd. 1897, 412 f.

[2] J. Hillmann, Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht, in den Jahrbb. f. protest. Theol. XVII (1891) 225 ff.

[3] F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, Leipzig 1897 bis 1900, 621.

Wörter ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω und keiner andern löst alle Schwierigkeiten aufs trefflichste“ [1]. Indessen folgte diesem Freudenrufe auf dem Fuße ein Gutachten Harnacks, welches sich mit aller Entschiedenheit zu den Ergebnissen Hillmanns bekennt, ohne den Gedanken Kattenbuschs auch nur einer Erwähnung zu würdigen. Die Verse 1, 34—35 seien ihrem vollen Umfange nach auszuscheiden, außerdem das ὡς ἐνομίζετο 3, 23 und überdies auch „das παρθένος“ 1, 27. Erst „nach diesen Tilgungen“, erklärt Harnack, „ist die Erzählung glatt und setzt nirgendwo die Jungfrauengeburt voraus“ [2].

Andere Freunde moderner Theologie beobachteten diesem textkritischen Treiben gegenüber eine skeptische Zurückhaltung. Ja Hilgenfeld, Clemen, Gunkel haben Harnacks Argumentation in Bausch und Bogen als ungenügend abgewiesen [3].

Um dem Leser selbst ein Urteil zu ermöglichen, sollen die Bemerkungen Harnacks zu 1, 34—35 in Kürze gewürdigt werden. Die beiden andern Stellen, 1, 27 und 3, 23, hat Harnack nur flüchtig gestreift [4], während er die „Beobach-

[1] H. Weinel, Die Auslegung des apostolischen Bekenntnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentl. Forschung, in der Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissensch. II (1901) 37 ff.

[2] A. Harnack, Zu Lk 1, 34 35, ebd. II (1901) 53 ff.

[3] A. Hilgenfeld, Die Geburt Jesu aus der Jungfrau in dem Lukasevangelium, in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XLIV (1901) 313 ff. C. Clemen in der Theol. Literaturzeitung 1902, 299. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 68. Dagegen hat H. Zimmermann (Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2: Theol. Studien und Kritiken LXXVI [1903] 247 ff) in allem wesentlichen Harnack beigepflichtet.

[4] So flüchtig, daß es sogar unklar bleibt, wie denn eigentlich der angeblich ursprüngliche Text gelautet habe. „Man hat“, schreibt Harnack (a. a. O. 56), „in 1, 27 (nach 2, 5) das παρθένος zu streichen (neben ἐμνηστευμένην)“. Dem Wortlaute dieser Weisung, möchte man glauben, sei Genüge geschehen, wenn man das παρθένον zu Anfang des Verses 1, 27 (πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρί) streicht. Aber man kann sich doch nicht verhehlen, daß diese Streichung völlig zwecklos bleibt, solange nicht auch das τῆς παρθένου am Schluß des Verses (καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ) gestrichen wird. Soll aber dieses τῆς παρθένου in das Verdikt einbegriffen sein, so möchte man doch, bevor man dasselbe streicht, sich die Frage gestatten, was man an seine Stelle zu setzen habe.

tungen", welche gegen die Ursprünglichkeit der erstgenannten Verse sprechen sollen, nach eigener Angabe „vollständig mitzuteilen" beabsichtigte. Es sind folgende.

„1. In den Versen 34 35 stehen die beiden Partikeln ἐπεί und διό. Jene findet sich sonst weder im Evangelium noch in der Apostelgeschichte, diese findet sich mehrmals in der Apostelgeschichte, aber im Evangelium niemals bzw. einmal, wenn die Worte 7, 7 διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρός σε ἐλθεῖν echt sind. Bei der Konstanz des Partikelgebrauchs im Lukasevangelium ist das διό in unsern Versen auffallend und das ἐπεί geradezu verräterisch."

Aber das Lukasevangelium bekundet im Gebrauche der Partikeln keine größere „Konstanz" als jedes andere Evangelium. Nicht allein ἐπεί, sondern auch ἐπειδήπερ, ἔπειτα, μενοῦν, ὁπότε (wenn Lk 6, 3 so zu lesen ist) und τοίνυν treten im dritten Evangelium nur einmal und zugleich in der Apostelgeschichte niemals mehr auf. Anderseits kommen bei Matthäus δή, διό, καθά, bei Markus ἐπεί, ναί, ὅπως, bei Johannes ἔπειτα, καίτοιγε, ὅμως, ὅπως, οὐκοῦν immer nur ein einziges Mal vor. Soll man an allen den betreffenden Stellen Verdacht schöpfen? Sagt nicht vielmehr ein anerkannter Grundsatz der emendierenden Kritik: „lectio insolentior principatum tenet"?

„2. In V. 31 heißt es: καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ und in V. 36: καὶ ἰδοὺ Ἐλεισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν — beides gehört somit eng zusammen. Aber durch die Verse 34 und 35 werden diese korrespondierenden Sätze auseinandergerissen. Anders ausgedrückt: das καὶ αὐτὴ συνείληφεν macht es wahrscheinlich, daß die Rede des Engels nicht unterbrochen worden ist, daß sie sich also noch fortsetzt."

Allerdings korrespondieren die ausgehobenen Sätze, aber deshalb gehören sie noch nicht „eng zusammen". Dementsprechend werden sie durch die Verse 34 und 35 nicht „auseinandergerissen", sondern miteinander verknüpft. Der Engel ist zu der Jungfrau gesandt, um ihr anzukündigen, daß sie Mutter werden solle, und erst die verwunderte Frage der Jungfrau gibt Anlaß, darauf hinzuweisen, daß auch Elisabeth,

die Verwandte der Jungfrau, Mutter geworden ist. Anders ausgedrückt: „Um die Gewährung eines ‚Zeichens' als nötig erscheinen zu lassen, bedarf die Erzählung einer ungläubigen oder wenigstens verwundert zweifelnden Frage der Maria hinter 1, 33 und vor den Worten καὶ ἰδού 1, 36. Mindestens eine Antwort ist auf jeden Fall nötig, denn es muß eine Pause zwischen den beiden Verheißungen eintreten."[1]

„3. Der Inhalt von V. 35 (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ) ist eine Doublette zu V. 31 und 32 (συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν . . . οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ). Hätte derselbe Schriftsteller beide Stellen konzipiert, so wäre er sehr ungeschickt verfahren, denn die zweite verhält sich zu der ersten nicht einfach wie eine Steigerung oder wie eine Epexegese, sondern verhält sich zum Teil disparat zu ihr. Nach der ersten nämlich ist der Verheißene ein Sohn Davids und wird ‚Sohn des Höchsten' genannt werden, nach der zweiten wird er Sohn Gottes genannt werden, weil er es durch seine Geburt ist. Die erste Stelle ist so gefaßt, daß sie weder einer erklärenden Epexegese bedarf, noch einer Steigerung fähig ist; die zweite Stelle bringt beides, aber sie greift nicht präzis in das Vorhergesagte ein und läßt den Vater David einfach fallen."

Der Inhalt von V. 35 ist bedingt und bestimmt durch den Inhalt von V. 34. Ohne Zutun eines Mannes soll die Jungfrau einen Sohn empfangen durch Herabkunft des Heiligen Geistes. An diese Erklärung schließt sich ganz natürlich und sachgemäß eine Begründung oder Rechtfertigung der Worte V. 32: καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται. Daß der Name ‚Sohn des Höchsten' keiner Erläuterung bedurft habe, hätte wenigstens Harnack nicht behaupten sollen, da er sich ja doch nur deshalb gegen V. 35 sträubt, weil er jenen Namen wesentlich anders gedeutet wissen will, als er V. 35 gedeutet wird. Die Vater-

[1] Weinel, Die Auslegung 37.

schaft Davids aber lag nicht nur der Tendenz des V. 35 fern, sondern bedurfte auch wirklich keiner Erläuterung, weil sie schon V. 27 durch den Vermerk über die Davidische Abstammung der Jungfrau trefflich eingeleitet und motiviert worden war. Daß endlich das ‚Genanntwerden' nach biblischem Sprachgebrauche das ‚Sein' nicht ausschließt, sondern einschließt, möchte man als allgemein bekannt voraussetzen. Also keine Doublette, kein Ungeschick, kein Mißverhältnis, sondern geschlossene Einheit und wohldurchdachter Fortschritt.

„4. Die Worte in V. 36 und 37 (καὶ ἰδοὺ Ἐλεισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς, καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρᾳ· ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα) haben nur dann einen guten und straffen Sinn, wenn von einer Geburt durch Geisteswirkung vorher nicht die Rede gewesen ist. Dann nämlich sind sie für Maria wirklich ein Unterpfand: ist das Wunder geschehen, daß die Unfruchtbare gesegneten Leibes ist, hat Gott das physisch Unmögliche möglich gemacht, so wird er auch das Erstaunliche tun und den Messias von ihr, dem armen Weibe, gebären lassen. Ist aber die Ankündigung der Empfängnis durch den Heiligen Geist vorausgegangen, so ist der Hinweis auf Elisabeth matt und nicht überzeugend."

Das „arme Weib" ist eigenmächtig eingetragen. Der Text weiß nur von einer Jungfrau, welche einem Manne verlobt ist, aber keinen Mann erkennen will. Die Befruchtung ihres Schoßes durch die Kraft des Höchsten ist ein Wunder, welches einzig dasteht und deshalb nicht durch gleichartige Vorkommnisse verbürgt werden kann. Von einem „Unterpfand" ist denn auch im Text nicht die Rede. Elisabeth dient nur als Beispiel für die Wahrheit des Satzes ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα, und der Anlaß zur Wahl dieses Beispiels ist dem Hinweis auf die verwandtschaftlichen Beziehungen der beiden Frauen zu entnehmen.

„5. Endlich — und das scheint mir das Durchschlagende zu sein — die Gegenrede der Maria leidet an zwei kapitalen Fehlern: erstlich ist ihre Verwunderung, daß sie überhaupt

gebären soll, ganz unmotiviert, und zweitens ist der Unglaube, der sich in dieser Verwunderung ausspricht, durch den Kontext ausgeschlossen.“ Die „Gegenrede“ ist die Frage V. 34: ‚Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?‘ Diese Frage, führt Harnack aus, sei erstlich „bei einer ἐμνηστευμένη mag sie nun schon in den ehelichen Verkehr getreten sein oder nicht, völlig unverständlich“, und zweitens stehe dieselbe, insofern sie „zugleich ein Zweifel, also Unglaube“ sei, mit dem weiteren Zusammenhange in einem unmöglichen Widerspruche: Zacharias werde wegen seiner Frage ‚Woran soll ich dies erkennen?‘ des Unglaubens beschuldigt und schwer bestraft (V. 20), die Maria hingegen werde trotz ihrer gleichfalls ungläubigen Frage nicht nur nicht des Unglaubens beschuldigt, sondern gerade ihres Glaubens wegen gelobt (V. 45).

Das das Durchschlagende? Der erste „kapitale Fehler“ steht und fällt ja doch mit der Vorstellung, daß die ἐμνηστευμένη eine Verlobte sei wie jede andere Verlobte, eine Vorstellung, welche der Evangelist selbst gleich zu Beginn des Berichtes, V. 27, mit Nachdruck abwehrte. Eben deshalb, weil es scheinbar überflüssig war, war es für den aufmerksamen Leser desto bedeutungsvoller, daß die ἐμνηστευμένη ‚Jungfrau‘ genannt wurde, und zwar zweimal in einem und demselben Verse. Mit dieser Charakteristik steht die Frage V. 34 in vollstem Einklang. Ja durch V. 27 sollte offenbar dem Verständnis der Frage V. 34 schon der Weg geebnet werden[1]. Der zweite Vorwurf aber beruht gleichfalls auf einer der Intention des Erzählers widerstreitenden Auffassung des Textes. Die bange Frage der Jungfrau darf nicht auf dieselbe Linie gestellt werden mit der kecken Frage des Priesters; die erstere ist überhaupt nicht aus einem Mangel an schuldigem Glauben hervorgegangen, sie enthält nur einen lebhaften Ausruf der Verwunderung. Nachdem jedoch auf die Antwort des Engels hin

[1] Vgl. Hilgenfeld, Die Geburt Jesu 315: „Nur weil Harnack die Maria durch gewaltsame Behandlung von Lk 1, 27 schon zur Ehefrau gemacht hat, kann er die Verwunderung der Maria, daß sie überhaupt gebären soll, ganz unmotiviert finden.“

V. 38 die Erklärung erfolgt ist: ‚Siehe die Magd des Herrn', so wird V. 45 mit demselben Recht die Stärke des Glaubens der Jungfrau gepriesen, mit welchem V. 20 die Schwäche des Glaubens des Priesters getadelt worden war[1].

Soweit Harnack. Er spricht ausschließlich von „Beobachtungen, welche dagegen sprechen, daß die Verse ursprünglich im Evangelium gestanden haben". Es fehlt indessen nicht an Wahrnehmungen, welche sich in umgekehrter Richtung bewegen, und da gerade die Texteskritik gehalten ist, das pro und contra abzuwägen, so darf nicht versäumt werden, auf nachstehende Gesichtspunkte aufmerksam zu machen.

1. Die Handschriften, die Übersetzungen, die Zitate der altchristlichen Schriftsteller, kurz alle die Denkmäler, welche als Texteszeugen in Betracht kommen, treten für die Verse 34 und 35 ein. Kein Herausgeber des Textes, von dem Erscheinen der Komplutenser Polyglotte bis auf unsere Tage, hat ein Bedenken gegen die Verse laut werden lassen.

2. Die Erzählung, in welche die Überlieferung die Verse hineinstellt, ist ein Werk aus einem Guß. Mehr noch, sie zeigt geradezu künstlerische Ausgestaltung, Abrundung und Vollendung. Wie die Gliedmaßen eines Baues schließen die Sätze sich zusammen. Wie die Ringe einer Kette greifen die Verse ineinander. Um hier Interpolationen zu finden, muß man schon nach Interpolationen suchen.

3. Am allerwenigsten würde man an die Verse 34 und 35 Hand zu legen wagen, wenn man nicht eben um jeden Preis die übernatürliche Empfängnis des Sohnes der Jungfrau ausschalten wollte. Denn diese Verse bilden die Krone des Baues, sie umschließen den Kern der Erzählung, sie bringen das

[1] Vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtl. Verständnis des Neuen Testaments 68: „Der Verfasser der Erzählung betrachtet diese Frage, so scheint mir, als sehr natürlich, da es ja wirklich sehr seltsam ist, wenn man einer Jungfrau eine Empfängnis ankündigt, und lobt sie, daß sie, sobald sie die notwendige Erklärung erhalten hat, gesprochen hat: ‚ich bin des Herrn Magd'. Ganz anders, so denkt der Verfasser, ist Zacharias' Verhalten, der an einen Sohn seines Greisenalters nicht eher glauben will, bis er ein Zeichen gesehen hat."

eigentliche Motiv des Ganzen zum unzweideutigen Ausdruck. Diese Verse streichen heißt „den Edelstein ausbrechen und die Fassung zurücklassen“ [1].

4. Diese Verse streichen heißt deshalb aber auch allen Regeln literarischer Kritik ins Gesicht schlagen. Eine jede Erzählung will ja doch als Ganzes, ihrer Anlage und Tendenz nach, gewürdigt sein, und hier strebt der gesamte Aufriß gleichsam pyramidalartig den Versen 34 und 35 zu. Die Frage der Jungfrau V. 34 hat schon die Farben hergegeben zu dem Porträt V. 27, und die Antwort des Engels V. 35 bringt den kaum zu entbehrenden Kommentar zu der Eröffnung V. 32.

5. Nach Streichung dieser Verse würde infolgedessen nur ein Torso übrig bleiben, ein Torso aber, welcher modernen Anschauungen doch nicht gerecht zu werden vermöchte, weil er eben auch noch die Idee des Erzählers widerspiegelt und damit die Deutung auf einen Sohn Josephs ausschließt. Man vergleiche nur einmal diese Ankündigung der Geburt des Messias, V. 26—33; 36—38, mit der unmittelbar vorausgegangenen Ankündigung der Geburt des Vorläufers. Ich will gar nicht betonen, daß, nachdem soeben schon die Empfängnis des Vorläufers mit einem Kranze von Wundern umflochten worden ist, eine noch reichere Fülle überirdischen Glanzes, ein noch volleres Maß himmlischer Mitwirkung für die Empfängnis des Messias billigerweise gefordert werden dürfte. Ich will nur auf den Anfang und den Schluß der beiden Berichte hinweisen. Vorhin ist der himmlische Bote zu Zacharias gesandt worden und nicht zu Elisabeth, jetzt wird er zu Maria gesandt und nicht zu Joseph. Worin soll dieser Gegensatz begründet sein, wenn nicht darin, daß die neue Botschaft einzig und allein für Maria bestimmt ist, mithin nicht auf einen Sohn Josephs lauten kann? Und weshalb hat der Erzähler, welcher vorhin bis zu den Worten fortschritt: ‚Nach diesen

[1] P. Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte, Gotha 1891, 29.

Tagen aber empfing Elisabeth', nunmehr von einer ähnlichen Schlußbemerkung absehen zu sollen geglaubt? „Auf diese Frage läßt sich doch nur antworten: weil er das besondere Wunder, das mit Maria geschehen ist, mit keuschem Schweigen verbirgt." [1]

Jedenfalls also ist die überlieferte Form der Erzählung die ursprüngliche Form[2]. Für einen Redaktor bleibt kein Raum. Aus jedem Satz spricht der Verfasser.

Ich komme zum Inhalt. Handelt es sich um fromme Sage oder um geschichtliche Wirklichkeit? Hier scheiden sich die Wege christlicher und moderner Theologie, und jeder Versuch einer Verständigung wäre aussichtslos. Der moderne Theologe ist durch seine Voraussetzungen gezwungen, alles direkte Eingreifen Gottes in die Welt der Erscheinungen abzuweisen, und der christliche Theologe ist von vornherein überzeugt, daß Jesus Christus im Sinne des Engels „der Sohn des Höchsten" ist.

Indem aber der moderne Religionshistoriker der evangelischen Erzählung jeden geschichtlichen Gehalt abspricht, übernimmt er die Aufgabe, die Erzählung selbst geschichtlich verständlich oder begreiflich zu machen. Ist dieselbe aus der Wirklichkeit geschöpft, so erklärt sie sich aus der Wirklichkeit. Ist sie nicht dem Boden der Wirklichkeit entsprossen, wo haben ihre Wurzeln gelegen?

Eine etwas weitere Fassung der Frage drängt sich von selbst auf. Es ist bekannt, daß mit derselben Bestimmtheit

---

[1] Gunkel, Zum religionsgeschichtl. Verständnis des Neuen Testaments 68.

[2] R. Reitzenstein (Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Bibliothek, Straßburg 1901, 112 ff) veröffentlichte nach einem vielleicht dem 6. Jahrhundert zuzuweisenden, aber stark lädierten ägyptischen Ostrakon ein „Mariengebet", welches reiche Zitate aus der Verkündigungsgeschichte enthält, aber von dem Texte des Lukasevangeliums bedeutend abweicht. Die Vermutung des Herausgebers, „daß wir es hier mit einem neuen Evangelienbruchstück zu tun haben", welches eine ursprünglichere Fassung der Verkündigungsgeschichte darbiete, schwebt so gänzlich in der Luft, daß ich mich nicht entschließen kann, länger bei ihr zu verweilen.

wie Lukas auch Matthäus von der übernatürlichen Empfängnis und Geburt des Herrn zu berichten weiß, und es wird auch von moderner Seite nicht bestritten, daß der eine wie der andere Bericht als der Niederschlag eines zur Zeit des jedesmaligen Verfassers weitverbreiteten Glaubens zu betrachten ist. Wie also hat dieser Glaube, wenn er nicht der natürliche Reflex historischer Wahrheit sein soll, sich ausbilden und sich Geltung verschaffen können?

Viele moderne Forscher erklären den Glauben der alten Christenheit für ein spezifisch heidenchristliches Philosophem oder Theologumenon, das Gebilde einer Phantasie, welche gereizt und befruchtet wurde durch die Götter- und Heroenmythen des griechisch-römischen Heidentums. Die These ist uralt. Um 153 hält der größte Apologet seiner Zeit, Justin der Märtyrer, den Griechen vor: „Wenn wir behaupten, daß der Logos, das erste Erzeugnis Gottes, ohne geschlechtlichen Verkehr erzeugt ist, Jesus Christus, unser Meister, und daß er, gekreuzigt, gestorben und auferstanden, gen Himmel gefahren ist, so bringen wir damit im Vergleich zu den Zeussöhnen, von denen ihr redet, nichts Neues vor; denn ihr wisset ja, wie viele Zeussöhne von den Schriftstellern aufgeführt werden, welche ihr hochhaltet.“[1] Ein Vierteljahrhundert später aber, um 178, als der Platoniker Celsus in seinem „Wahrheitsgemäßen Beweise“ das Christentum mit allem möglichen Schimpfe bewarf, wurden diese Zeussöhne bereits gegen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte ins Feld geführt: Celsus verspottete die „Erfindung“ von der Geburt Jesu aus einer Jungfrau und „verwies auf die griechischen Mythen von Danae und Melanippe und Auge und Antiope“. Origenes freilich meinte in seiner Entgegnung, ein Verfahren, wie Celsus es beliebe, „schicke sich wohl für einen Possenreißer, aber nicht für einen Mann, welcher es mit seinen Worten ernst nimmt“. Kurz vorher hatte der alexandrinische Theologe, ganz ähnlich wie Justin, bemerkt: „Es

[1] Iust. M., Apol. I 21.

dürfte aber nicht unangemessen sein, den Griechen gegenüber auch griechische Erzählungen anzurufen, damit es nicht den Anschein gewinnt, als ob wir allein eine solche wunderbare Erzählung vortrügen. Denn einige Schriftsteller, welche nicht über alte und der Heroenzeit angehörige Geschichten, sondern über Ereignisse der jüngsten Vergangenheit handeln, haben es als möglich hinstellen wollen, daß Plato von Amphiktione geboren wurde, nachdem es dem Ariston verboten worden, ihr zu nahen, bis sie den von Apollo empfangenen Sohn geboren hätte. Aber das sind in Wahrheit Fabeln, ausgedacht zu Gunsten eines Mannes, von welchem man glaubte, er besitze größere Weisheit und Kraft als die Durchschnittsmenschen und er müsse deshalb auch seinem leiblichen Dasein nach einen höheren und göttlicheren Ursprung gehabt haben.“ [1]

Celsus und Origenes sind typische Gestalten. Ihr Kampf ist aktuell geblieben. In unsern Tagen hat namentlich ein gelehrter Philologe, Usener, den Spott des Platonikers wieder aufgenommen, aber den Namen eines Possenreißers weit von sich gewiesen. Usener zeigte, daß verschiedene große Denker, Herrscher und Heerführer des griechisch-römischen Heidentums von bewundernden Stimmen der Nachwelt zum Range von Göttersöhnen erhoben worden sind, und wollte damit zugleich gezeigt haben, daß die Gottessohnschaft Jesu nichts anderes sein könne als ein Postulat und ein Produkt des religiösen Denkens der Heidenchristen. Von der Entstehungsweise der Sagen der Heiden schloß er ohne weiteres auf die Entstehungsweise des Glaubens der Christen [2].

[1] Orig., C. Cels. I 37.

[2] H. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, Bonn 1889, 69 ff. Vgl. Ders., Geburt und Kindheit Christi, in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. IV (1903) 15 ff. — An Usener anknüpfend hat Hillmann in der schon genannten Abhandlung (Jahrbb. f. protest. Theol. XVII [1891] 231 ff), noch einmal „nachgewiesen“, daß die Idee der übernatürlichen Geburt Jesu nicht judenchristlichen Ursprungs sein könne und deshalb heidenchristlichen Ursprungs sein müsse. — Derselben Ansicht ist, wie es wenigstens scheint, auch Holtzmann, Lehrb. d. neutestamentl. Theol. I 413 ff.

Den Anforderungen der Logik genügte dieser Syllogismus nicht. Der Obersatz, welcher lauten müßte: Gleiche Erscheinungen gehen auf gleiche Ursachen zurück, braucht nur herausgestellt zu werden, um auch schon als unzutreffend entlarvt zu sein. Auch bei gleichartigen Erscheinungen der Geschichte würde der Ursprung der einen natürlich immer nur die Möglichkeit, niemals aber die Wirklichkeit eines gleichen Ursprungs der andern verbürgen können. Der Untersatz hätte die völlige Gleichheit der hier in Frage kommenden Erscheinungen zu behaupten, hätte aber zu dem Ende den tatsächlich vorhandenen und in die Augen springenden Unterschied zu leugnen. Die Götter- und Heroengeschichten können überhaupt, wie schon Origenes andeutete, nicht in Parallele gesetzt werden zu den evangelischen Erzählungen, und die mehr oder weniger entsprechenden Fabeln über Persönlichkeiten, welche im Lichte der Geschichte stehen, waren ja doch nur Kombinationen vereinzelter Schwärmer, Kombinationen, welche im Altertum selbst bereits von jedem ungetrübten Auge als das, was sie waren, durchschaut worden sind.

Indessen wie verhielt es sich denn eigentlich in unserem Falle? Obwohl Jesus der Sohn Josephs und Marias gewesen sei, soll die Vorstellung von dem Sohne Gottes aus der Jungfrau mit einer gewissen Unwiderstehlichkeit sich Bahn ge-

Der Behauptung L. Conradys (Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus', Göttingen 1900, 278 ff), Maria, die jungfräuliche Mutter des Herrn, sei nur eine christliche Nachbildung der ägyptischen Göttin Isis, der Mutter des Horus, ist die gebührende Ehre widerfahren, wenn sie erwähnt wird. Auch Holtzmann (Theol. Literaturzeitung 1901, 136) war nicht in der Lage, dieser „gewagten Konstruktion, ohne Bangen und Schwindel zu empfinden, zu folgen". Auch Usener (Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft 1903, 8) sieht mit Besorgnis seinen „Freund" Conrady auf einer „abschüssigen Bahn". Das gleiche gilt von der Entdeckung W. Soltaus (Die Geburtsgeschichte Jesu Christi, Leipzig 1902, 24), in den evangelischen Berichten lägen Versuche vor, „die übernatürliche Herkunft des Augustus auf Jesus zu übertragen". Sogar P. Lobstein (Theol. Literaturzeitung 1902, 523) war der Meinung, Soltaus „Unternehmen" könne schließlich „dazu beitragen, die Wissenschaft selber zu diskreditieren". Eine einläßlichere Abfertigung erfuhr Soltau durch J. Kreyher, Die jungfräuliche Geburt des Herrn, Gütersloh 1904.

brochen haben, sobald das Christentum über die Grenzen Palästinas auf heidnisches Gebiet hinaustrat. Diese Vorstellung, sagt Usener, „war der unwillkürliche, ja naturnotwendige Widerschein der Göttlichkeit Christi in den Seelen bekehrter Griechen“ [1]. Sonderbare Leute, diese Griechen, welche eben erst dem Heidentume den Rücken gekehrt haben und alsogleich ihren neuen Glauben wieder in heidnische Fesseln schlagen! Haben diese Leute wirklich der Geschichte angehört? Nun soll aber ihr toller Einfall gar noch Propaganda gemacht, ja in unaufhaltsamem Siegeslaufe die christliche Welt durcheilt haben! Ist das möglich gewesen? Ist nirgendwo die klare und sichere geschichtliche Wahrheit der „Sage“ hemmend in den Weg getreten? Jedenfalls, sollte man meinen, hat die spezifisch heidnische Anschauung vor den Toren des Judenchristentums Halt machen müssen. Usener selbst versichert: „Dem Judentum ist die Vorstellung ganz fremd.“ [2] Und trotzdem soll es ihr gelungen sein, ihren Einzug in die judenchristlichen Gemeinden zu feiern und damit die Herrschaft über den christlichen Erdkreis anzutreten! Ohne Zweifel sind lange und schwere Kämpfe voraufgegangen. Wann ungefähr wird wohl der endliche Sieg erreicht worden sein? Treffend bemerkt Usener: „Erst als die Vorstellung sich befestigt hatte und verbreiteter Glaube geworden war, konnte sie dem Evangelienstoffe einverleibt werden.“ [3] Wann aber ist die Einverleibung erfolgt? Dieser Frage gegenüber hüllt Usener sich in unverbrüchliches Schweigen. Er verhehlt sich nicht, daß in den Jahren, in welche die Abfassung des ersten und des dritten Evangeliums fallen muß, der Gedanke der guten Griechen unmöglich schon die Geltung eines christlichen Dogmas besessen haben kann; er schiebt also die betreffenden Stellen bei Matthäus und Lukas späteren „Überarbeitern“ zu, einer Datierung der Überarbeitungen aber geht er sorgfältig aus dem Wege. Es wäre unzart, den Gründen dieses Schweigens nachzuforschen.

[1] Usener, Religionsgeschichtl. Untersuch. I 75.

[2] Ders. in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. IV (1903) 18.

[3] Ders., Religionsgeschichtl. Untersuch. I 75.

Nur noch ein Wort über jene „Überarbeiter“. In den zwei ersten Kapiteln des Lukasevangeliums erkennt Usener eine „rein judenchristliche Erzählung“, eine „einheitlich gestaltete Dichtung“, ein „Erzeugnis schriftstellerischer Kunst“, jetzt leider sehr entstellt durch einen argen Mißklang, die bösen Verse 1, 34 35, welche „von einem Überarbeiter eingefügt worden sein müssen“ [1]. Diese Hypothese kennen wir schon. Über die Kindheitsgeschichte des Matthäusevangeliums urteilt Usener: „Sie muß in heidenchristlichen Kreisen, wahrscheinlich Kleinasiens, entstanden sein und wurde dann vom Erzähler durch Heranziehung von Prophetenworten gewissermaßen legitimiert.“ [2] Diese Hypothese tritt ihrer Vorgängerin ebenbürtig an die Seite, insofern sie ebensosehr der Begründung ermangelt und ebensowenig zum Ziele führt. Mag es der Apostel Matthäus, mag es ein anonymer Erzähler gewesen sein, welcher gerade auch die „Sage“ von der Geburt des Herrn aus einer Jungfrau durch Heranziehung eines Prophetenwortes gewissermaßen legitimierte oder die vermeintliche Tatsache als die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung, Is 7, 14, einführte, er stört die Zirkel Useners in unheilbarer Weise. Er bezeugt, daß nach Meinung der alten Christenheit die Geburt des Messias aus einer Jungfrau schon von den Propheten vorherverkündet worden war. Wenn aber dies, warum soll die „Sage“ nicht vielmehr auf judenchristlichem Boden beheimatet sein? Und wenn dies, wie soll sie in irgendwelchem Zusammenhange stehen können mit den Mythen und Fabeln der Heiden?

In schärfstem Gegensatze zu Usener haben Harnack, Lobstein und andere die judenchristliche Herkunft der „Sage“ verfochten. Es sei überflüssig und deshalb auch unzulässig, in die Ferne zu schweifen und griechischen oder orientalischen Legendenstoff zu Hilfe zu rufen, weil das Alte Testament eine völlig befriedigende Erklärung darbiete. „Der Glaube, daß Jesus von einer Jungfrau geboren sei, ist aus

[1] Usener in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. IV (1903) 3 16 18.
[2] Ebd. 21.

Is 7, 14 entstanden", schreibt Harnack, und Lobstein will zwar auch „die poetischen Überlieferungen, welche die Wiege Isaaks, Simsons und Samuels umgeben", in Betracht gezogen wissen, läßt aber gleichfalls die Isaiasstelle „dem religiösen Gefühl seine bestimmte und feste Formel" geben[1].

Darf diese zweite These größeres Vertrauen beanspruchen?

Im Matthäusevangelium wird die Isaiasstelle mit den Worten eingeleitet: ‚Dies alles aber ist geschehen, damit erfüllt würde, was vom Herrn gesagt worden war durch den Propheten.' Ein Mißverständnis, erklärt die moderne Exegese, und sie gehorcht der Not. Erfüllt werden kann nur eine Weissagung, eine Weissagung aber, d. h. die Vorhersagung eines Ereignisses, welches der natürlichen Erkenntnis des Menschen unzugänglich ist, fällt unter den Begriff des Wunders und ist demgemäß durch die modernen Voraussetzungen ausgeschlossen. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß der „Prophet" von irgend etwas anderem gesprochen, der Evangelist aber irrtümlich den Ausspruch auf die Geburt des Messias aus einer Jungfrau bezogen habe[2].

Ein solches Mißverständnis würde vielleicht nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit liegen, wenn der Glaube an die übernatürliche Geburt des Messias auch durch sonstige Zeugnisse des Alten Testamentes verbürgt und infolgedessen dem Evangelisten und seiner Umgebung ohnehin schon geläufig gewesen wäre. In diesem Falle hätte der Evangelist —

[1] Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. I[3], Freiburg i. Br. 1894, 95. P. Lobstein, Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi[2], Freiburg i. Br. 1896, 28 31. Usener (Religionsgeschichtl. Untersuch. I 75) hatte gesagt: „Es hieße den natürlichen Hergang auf den Kopf stellen, wollte man dies Prophetenwort (Is 7, 14) als den Anlaß und Ausgangspunkt der Sagenbildung betrachten: es war vielmehr das Siegel, das dem fertigen Stoffe aufgedrückt wurde."

[2] Harnack (a. a. O. I 96) glaubt: „Diejenigen, welche die Tatsächlichkeit der Jungfrauengeburt festhalten zu müssen meinen, müssen annehmen, daß sich hier eine mißverstandene Weissagung erfüllt hat." Ich denke, diese freilich zurückgebliebenen Leute werden doch noch soviel Einsicht haben, mit dem Evangelisten anzunehmen, daß sich hier eine richtige Weissagung erfüllt hat.

von der Inspirationsgnade ist ja hier abzusehen — vielleicht auch ein unpassendes Prophetenwort als Belegstelle anziehen können, indem er etwa an dem äußeren Klange haften blieb und den geschichtlichen Sinn außer acht ließ. In der Tat pflegt die christliche Exegese die Ansicht zu vertreten, daß die Idee des Evangelisten andeutungsweise auch an andern Stellen des Alten Testamentes zum Durchbruch komme. Jüngst noch ist von dieser Seite her betont worden: „Im Alten Testament ist nie von einem menschlichen Vater, d. h. Erzeuger des Erlösers der Menschheit, die Rede, immer nur von seiner Mutter.“ [1] Allein vor dem Forum moderner Theologie kann eine solche Exegese selbstverständlich keine Gnade finden. Denn, um nur dies hervorzuheben, jede Andeutung der bezeichneten Art, wofern sie anders den Namen einer Andeutung verdienen soll, würde wiederum eine Weissagung darstellen. Ein alttestamentliches Zeugnis für die jungfräuliche Geburt des Messias könnte deshalb immer nur auf einem Mißverständnisse beruhen [2]. Folglich ist man gezwungen, zu unterstellen, der Isaiasvers sei der Ausgangs- und Quellpunkt der „Sage“ gewesen, der Gedanke des Evangelisten sei aus diesem Verse abgeleitet worden.

Diese Unterstellung aber ist schlechterdings unvereinbar mit der Geschichte der Auslegung des Isaiasverses. Auch der Evangelist war ein Kind seiner Zeit, schon nach christlicher, um so viel mehr nach moderner Anschauung. Den jüdischen Zeitgenossen des Evangelisten aber ist die Deutung

[1] M. Flunk in der Zeitschr. f. kath. Theol. XXVIII (1904) 663.

[2] Die „poetischen Überlieferungen“ über Isaak, Samson und Samuel, von welchen Lobstein sprach, würden nicht in Frage kommen, wohl aber verschiedene messianische Stellen. Hillmann (Jahrbb. f. prot. Theol. XVII [1891] 233 ff), welcher, wie gesagt, den Nachweis antrat, daß der Glaube an die übernatürliche Geburt des Messias nicht dem Alten Testament entnommen sein könne, weil er nicht im Alten Testament enthalten sei, glaubte außer Is 7, 14 namentlich auch die Stellen Mich 5, 1 ff und Dn 7, 13 f ins Auge fassen zu müssen. E. Nestle (Gn 1, 2 und Lk 1, 35, in den Jahrbb. f. prot. Theol. XVIII [1892] 641) wunderte sich seltsamerweise darüber, daß Hillmann nicht „vor allem“ auf die Stelle Gn 1, 2 eingegangen sei. Doch hat es keinen Zweck, diese Verhandlungen wieder aufzunehmen.

des Isaiasverses auf den Messias, soviel wir wissen, völlig fremd gewesen. Es hat sich nicht bloß kein Quellenzeugnis dafür beibringen lassen, daß die Juden des ersten christlichen Jahrhunderts jemals aus Is 7, 14 die jungfräuliche Geburt des Messias erschlossen hätten. Alle Nachrichten vielmehr sprechen dafür, daß auf die Zeit nach Abschließung des alttestamentlichen Kanons wirklich zutrifft, was Dalman ohne jede Einschränkung behauptet: „Niemals hat das jüdische Volk vom Messias vaterlose Geburt erwartet, und keine Spur ist vorhanden von einer jüdischen messianischen Auslegung des Wortes vom Jungfrauensohne Is 7, 14.“ [1]

Will man sich also nicht hinter die Unerklärlichkeit des Zufalls flüchten, so wird man einräumen müssen, daß der Evangelist den Glauben an die jungfräuliche Geburt des Herrn nicht aus Is 7, 14 geschöpft haben kann. Das ist ganz undenkbar. Aber nicht bloß dies. Man muß auch noch voraussetzen, daß die nach Lage der Dinge unerhörte Exegese des Prophetenwortes in den Christengemeinden Palästinas Anklang und Eingang gefunden, daß sie die Erinnerung an den wahren Sachverhalt verdrängt und verwischt, daß sie, und zwar noch zu Lebzeiten zahlreicher Jünger und auch leiblicher Verwandten des Herrn, die geschichtliche Wirklichkeit geradezu aus dem Felde geschlagen habe. Ist Zahn zu weit gegangen, wenn er diese Voraussetzungen „vollends phantastisch“ nannte? [2]

Nein, nicht die Exegese hat die Geschichte gefälscht, sondern die Geschichte hat der Exegese die Bahn gewiesen. Im Lichte der nach und nach an die Öffentlichkeit gedrungenen Tatsachen erkannte der Evangelist die Tragweite des Prophetenwortes. Das Wort selbst war wie so manche biblische Weissagung in Schleier gehüllt, und die Augen der Juden ‚wurden gehalten‘. Die Erfüllung erst erschloß den Judenchristen das Verständnis: das was inzwischen geschehen war, das war ja schon vom Herrn vorherverkündet worden durch den Propheten!

[1] G. Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, 226. Vgl. Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus ausgelegt[2], Leipzig 1905, 83 f.

[2] Zahn a. a. O. 84.

Es ist noch einer dritten These zu gedenken, einer These, welche man als Vermittlungsvorschlag bezeichnen könnte, hauptsächlich durch Gunkel vertreten. Seine Darlegung gipfelt in folgenden Sätzen: Die den evangelischen Berichten zu Grunde liegende Idee sei „eine charakteristisch heidnische Vorstellung", „dem Gottesbegriff des eigentlichen reinen Judentums ganz allogen", weil „das Judentum, das vom Alten Testament herkommt", wohl von „einer wunderbaren Erschaffung des Kindes" habe reden können, „aber nicht von seiner wunderbaren Erzeugung durch einen göttlichen Faktor". Nun seien es jedoch judenchristliche Quellen, in denen die Idee zum ersten Male auftrete; denn die Erzählung bei Matthäus sei „wenigstens dem Grundstock nach judenchristlich", und die Kindheitsgeschichte bei Lukas sei „ein echtes Dokument höchst archaistischer, judenchristlicher Anschauungsweise". Deshalb sei die Idee jedenfalls „nicht erst im späteren Heidenchristentum hinzugekommen", sondern „bereits im Judenchristentum vorhanden gewesen". „Dies aber wäre unmöglich gewesen, wenn nicht das Judentum selbst vorher diese oder analoge Vorstellungen besessen hätte." Mithin müsse diese Vorstellung schon in vorchristlicher Zeit vom Heidentum aus ihren Weg gefunden haben in das Judentum. „Die Geburt des Christus von der Jungfrau durch den göttlichen Geist hat, so ist also anzunehmen, schon vor Jesus zum christologischen Dogma gehört", ein schlagender Beweis dafür, „daß dasjenige Judentum, das in das Urchristentum eingemündet ist, sehr stark synkretistisch gestimmt gewesen sein muß" [1].

[1] Gunkel, Zum religionsgeschichtl. Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903, 65 ff. Mit Gunkels Auffassung immerhin verwandt ist die fast gleichzeitig von Hilgenfeld (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. XLIII [1900] 271; XLIV [1901] 235) vorgetragene Vermutung. Die Sage von der jungfräulichen Geburt, meint Hilgenfeld, wurzle in einer „Geringerschätzung der Ehe", welche „nicht auf das klassische Heidentum, aber auch nicht auf das reine Judentum, sondern nur auf eine in den Essenismus eingedrungene Strömung" zurückgeführt werden könne. Es scheint fast, „der Alte in Jena" habe zeigen wollen, daß er sich an

Eine, wenn man will, geistreiche Theorie, aber einzig und allein von luftigen Kombinationen getragen und von allen geschichtlichen Zeugnissen verlassen. Von Quellenbelegen hat Gunkel gänzlich abgesehen, auch bei den Wendepunkten seines Gedankenganges, auch bei dem Leitsatze, daß „dasjenige Judentum, das in das Urchristentum eingemündet ist", gleichfalls schon die jungfräuliche Geburt des Messias gelehrt habe. Dieser Satz ist unzutreffend, und nachdem er, wie wir hörten, auch von Dalman in den dezidiertesten Wendungen bestritten worden war, muß es wundernehmen, daß Gunkel nicht wenigstens den Versuch gemacht hat, ihn durch irgend ein Quellenzeugnis zu rehabilitieren. Der Rückschluß vom Judenchristentum auf das Judentum vermag diesen Mangel durchaus nicht zu ersetzen; er beweist überhaupt nichts, weil er viel zu viel beweisen würde.

Soll aber doch das bezeichnete Judentum die Lehre schon gekannt haben, so würde es sich jedenfalls dringend empfehlen, die Anfänge und Keime der Lehre im Alten Testament zu suchen und nicht in heidnischen Einflüssen. Das eine der beiden judenchristlichen Dokumente knüpft mit einer Zuversicht an den Ausspruch des Propheten an, wie sie nur notorischen Tatsachen gegenüber am Platze war. In den Kreisen des Verfassers hat man offenbar nicht im mindesten befürchtet, mit dem Gottesbegriff des Alten Testamentes in Widerspruch zu geraten, und, der Exeget von heute mag wie immer urteilen, bei einer historischen Frage fällt ungleich schwerer die zeitgeschichtliche Auffassung des Alten Testamentes ins Gewicht.

Sollen aber doch heidnische Einflüsse in Anspruch genommen werden, von welcher Seite sind sie ausgegangen und zu welcher Zeit sind sie wirksam gewesen? Nur im Vorübergehen hat Gunkel auf parsische Vorstellungen, auf die Buddhalegende und auf die Fabeln der römisch-griechischen Welt hingedeutet. Aber daß der Gedanke der jungfräulichen Ge-

Kühnheit der Konzeptionen auch von der jüngsten Generation nicht übertreffen lasse; sonst hätte er doch wohl nicht die „Geringerschätzung der Ehe" als „die Wurzel" der Sage ausgeben können.

burt vom Parsismus her in das Judentum eingedrungen sei, ist auch nach Harnack „nicht nachweisbar“ [1]; daß die Buddhalegende ihre Wellen bis nach Palästina hinein geworfen habe, wird Gunkel selbst schwerlich behaupten wollen [2], und die Anschauungen der römisch-griechischen Welt werden doch erst auf das Heidenchristentum eingewirkt haben können und nicht schon auf das Judentum. Gunkel legt eine lückenhafte und unfertige Hypothese vor, welche vorläufig wenigstens weit davon entfernt ist, die gestellte Frage zu beantworten.

Es war sehr leicht, den Inhalt der evangelischen Erzählungen als Mythe oder Sage zu verspotten. Schwieriger war es, die Erzählungen selbst als Tatsachen der Geschichte zu erklären, und diese Aufgabe zu lösen, wollte der modernen Religionsgeschichte bis zur Stunde nicht gelingen.

* * *

Woher schöpfte Lukas seine Mitteilungen über Mariä Verkündigung? — Denn daß Lukas selbst der Erzähler ist, unterliegt keinem begründeten Zweifel [3].

Außer der Jungfrau und dem Boten des Himmels hatte kein dritter Zeuge der Verkündigungsszene beigewohnt. Die Jungfrau barg das Vorgefallene in ihr Inneres. Der Himmel aber lüftete den dicht gezogenen Schleier schon in den nächsten Wochen und Monaten. Elisabeth kann ihre Verwandte als

[1] Harnack, Dogmengesch. I³ 96.

[2] Vgl. H. Oldenberg in der Theol. Literaturzeitung 1905, 65 ff.

[3] Ich weiß wohl, daß die Zugehörigkeit der zwei ersten Kapitel zum echten Lukasevangelium nicht selten bestritten worden ist, und daß kürzlich auch J. Wellhausen (Das Evangelium Lukä, Berlin 1904, 3) das Lukasevangelium mit Lk 3, 1 hat beginnen lassen, nachdem er übrigens vorher schon (Das Evangelium Matthäi, Berlin 1904, 3) im Texte des Matthäusevangeliums gleichfalls die zwei ersten Kapitel gestrichen hatte. Indessen ist das keine wissenschaftliche Kritik mehr, sondern gewalttätige Willkür. Auch Harnack (Sitzungsber. der kgl. preuß. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1900, 547 ff) und Zimmermann (Theol. Studien u. Kritiken 1903, 250 ff) haben die Ansicht verfochten, daß die zwei ersten Kapitel des Lukasevangeliums von derselben Hand herrühren, welcher das übrige Evangelium und die Apostelgeschichte angehören.

die Mutter ihres Herrn bewillkommnen (Lk 1, 41 ff); sie war ‚vom Heiligen Geiste erfüllt', auf übernatürlichem Wege in das Geheimnis eingeweiht worden. Joseph sieht sich durch die Wahrnehmung des gesegneten Zustandes seiner Verlobten den bittersten Seelennöten überantwortet; aus Engelsmund ward ihm die Aufklärung: ‚Das, was in ihr erzeugt worden, stammt vom Heiligen Geiste' (Mt 1, 20). Den Gruß Elisabeths erwidert Maria mit dem Jubelrufe des Magnifikat[1]. Es liegt nahe, anzunehmen, daß sie, in dem Bewußtsein, einem höheren Winke zu folgen, noch einen Schritt weiter gegangen ist und der mütterlichen Freundin sowohl wie dem Verlobten vollen und unverkürzten Einblick in die Verhandlungen mit dem Engel gestattet hat.

Der Bericht des Evangelisten muß gleichfalls unmittelbar oder mittelbar auf Eröffnungen der Jungfrau zurückgehen, mag auch der Anlaß dieser Eröffnungen in Dunkel gehüllt bleiben. Lukas selbst scheint der durch die Umstände geforderten Voraussetzung das Siegel der Bestätigung aufdrücken zu wollen, indem er im Verlaufe der Kindheitsgeschichte zweimal hervorhebt, daß Maria bedeutsame Worte und Vorfälle in ihrem Herzen bewahrt und sinnend erwogen habe (Lk 2, 19 51). „Sie ist dadurch als Trägerin der Traditionen in Kap. 1 und 2 gekennzeichnet."[2]

Ob Lukas Maria persönlich gekannt, seine Kunde aus ihrem eigenen Munde erhalten hat? Es ist oft vermutet worden[3], ohne jedoch jemals wahrscheinlich gemacht zu werden. Jene stummen Hinweise des Textes zielen auf die letzte Quelle der

---

[1] Daß der Evangelist das Magnifikat Maria und nicht Elisabeth in den Mund gelegt hat, mit andern Worten daß Lk 1, 46 καὶ εἶπεν Μαριάμ und nicht καὶ εἶπεν Ἐλεισάβετ zu lesen ist, darf ich hier voraussetzen.

[2] Zahn, Einleitung in das Neue Testament II², Leipzig 1900, 406.

[3] J. Nirschl (Das Grab der heiligen Jungfrau Maria, Mainz 1896, 51) sagt: „So wurde Lukas der Evangelist der Mutter Gottes und schrieb aus ihrem Munde und Herzen das Evangelium von dem Christkinde." Das treuherzige Mittelalter hat Lukas zum „Kaplan" der Jungfrau, capellanus B. M. Virginis, gemacht; s. Du Cange, Gloss. med. et inf. latinitatis s. v. „capellani"; ed. L. Favre II (1883) 122.

Überlieferungen ab und berechtigen deshalb nicht zu einem Schlusse auf unmittelbare Zeugenschaft Marias. Sollte aber, was ja nicht ausgeschlossen wäre, im gegebenen Falle die letzte Quelle zugleich die nächste Quelle gewesen sein, so würden persönliche Beziehungen zu Maria nur für denjenigen beansprucht werden können, welcher den Überlieferungen zum ersten Male schriftliche Gestalt gegeben hat, und das wäre nicht der Evangelist, sondern ein Vorgänger des Evangelisten. Lukas seinerseits fußt allem Anscheine nach auf schriftlichen und nicht auf mündlichen Quellen.

Lukas war Grieche und Heidenchrist. Seine Geschichte der Geburt und Kindheit des Herrn aber, 1, 5 bis 2, 52, ist wirklich, wie wir Gunkel vorhin sagen hörten, „ein echtes Dokument höchst archaistischer, judenchristlicher Anschauungsweise". Der Inhalt wie die Form atmet den Geist des palästinensischen Judenchristentums. Die Erzählung selbst klingt und stimmt wie ein Stück aus dem ersten Makkabäerbuche. Sie muß fort und fort auf spezifisch jüdische Verhältnisse, Sitten oder Gesetze Rücksicht nehmen, weiß sich aber der Mühe einer Erläuterung überhoben. Die eingelegten Hymnen, das Magnifikat, das Benediktus und der Schwanengesang des greisen Simeon bewegen sich in nationaljüdischen Gedankenkreisen. Sie sind denselben Saiten entlockt wie die Lieder des Alten Testaments[1]. In Sprache und Stil endlich zeigt die Kindheitsgeschichte eine so ausgeprägt semitische Färbung, daß man das Griechische ins Semitische zurückübersetzen muß, um es philologisch würdigen zu können. Welch schneidender Gegensatz zwischen der echt griechischen, ja musterhaft klassischen Periode des Widmungswortes 1, 1—4[2] und dem schlich-

[1] Daß das Magnifikat nicht, wie P. Ladeuze behauptete, ein anderswoher entlehnter christlicher Hymnus, sondern von Haus aus die Antwort Marias auf den Gruß Elisabeths ist, bewies J. van der Meersch, A propos de l'origine du Magnificat (Extrait des Collationes Brugenses, Bruges 1904).

[2] „Neben dem Anfangssatz des Hebräerbriefs anerkanntermaßen die bestgeschriebene Periode im ganzen Neuen Testament." E. Norden, Die antike Kunstprosa II, Leipzig 1898, 483.

ten, aber reizenden semitischen Gewande des 1, 5 einsetzenden Berichtes! Dieser Bericht kann nicht von Lukas verfaßt sein. In dem jähen Umschwung von 1, 4 zu 1, 5 verrät sich das Eingreifen einer judenchristlichen Feder[1].

Auch hier dürfte der Evangelist selbst den Schlußfolgerungen der Kritik zuvorgekommen sein. Er gedenkt in seinem Widmungsworte vieler Vorgänger (πολλοί), welche so wie er, gestützt auf die Überlieferung der Augenzeugen und Diener des Wortes, die Ereignisse des Lebens Jesu darzustellen versucht hatten. Er kennt also nicht nur die mündliche Überlieferung, sondern auch schon schriftliche Bearbeitungen derselben. Er sagt es nicht ausdrücklich, aber er bekundet ein Verständnis für die Aufgaben des Geschichtsforschers und Geschichtschreibers, welches die Folgerung gestattet, daß er die schon vorhandene Literatur, insoweit sie anders seinen Zwecken entgegenkam und seinen Anforderungen genügte, nicht unberücksichtigt gelassen hat. In keinem seiner beiden Bücher aber dürfte, abgesehen von vereinzelten Urkunden, irgend ein Abschnitt wiederkehren, welcher durch seinen Wortlaut selbst so deutlich eine mündliche Quelle ablehnte und eine schriftliche Vorlage forderte, wie gerade die an das Widmungswort sich unmittelbar anschließende Kindheitsgeschichte. Es ist denn auch fast allgemein anerkannt, daß Lukas die Kindheitsgeschichte nicht erstmalig niedergeschrieben, sondern aus einer judenchristlichen Vorlage herübergenommen hat[2], den Ton und die Farbe der Darstellung beibehaltend, aber doch nachtuschend und ausgleichend,

[1] Näheres über den judenchristlichen Charakter des Berichtes Lk 1 bis 2 bei Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas 13 ff.

[2] Für Lk 1 sind bezeichnenderweise auch schon jüdische Vorlagen in Anspruch genommen worden. D. Völter (Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas, in der Theol. Tijdschrift XXX [1896] 244 ff) wollte in Lk 1 eine Zachariasapokalypse nachweisen, welche zwiefach überarbeitet worden sei, zuerst in judenchristlicher und sodann in hellenistischer Richtung. J. R. Wilkinson (A Johannine Document in the First Chapter of St Lukes Gospel, London 1902) will Lk 1 von den Jüngern des Täufers ableiten.

in der Absicht, seinen griechischen Leser mit dem Zauber der Sprache des Alten Testaments zu bestricken, ohne ihn durch allzu starke Barbarismen oder Solözismen abzustoßen.

Eine solche stilistische Überarbeitung des Textes der Vorlage ist nicht zu bezweifeln. Auch die Kindheitsgeschichte trägt den Stempel der schriftstellerischen Individualität des Evangelisten. Die Hände sind die Hände Esaus, aber die Stimme ist die Stimme Jakobs. Trotz ihrer relativen Verschiedenheit von dem übrigen Werke gehören diese Kapitel doch auch wieder in die Einheit des Werkes hinein, insofern sie in Wortschatz und Sprachgebrauch die Eigenart des Ganzen nicht verleugnen[1]. Der Zutritt zu dem ursprünglichen Texte ist damit nun freilich fast verschlossen. Aus der Hülle der vorliegenden Kindheitsgeschichte den Wortlaut der Quelle herausschälen zu wollen, wäre ein verzweifeltes Beginnen, um so aussichtsloser, als eine anderweitige Handhabe zur Ermittlung des Wortlautes uns nicht zu Gebote steht. Diese Quelle hat eben, soviel bekannt, nur im dritten Evangelium Verwendung gefunden. Sehr mit Unrecht hat man die Kindheitsgeschichte bei Matthäus zu Hilfe genommen. Sie steht der Darstellung bei Lukas völlig fremd gegenüber; sie kann nicht auf demselben Boden erwachsen sein.

[1] Diese alte Beobachtung (vgl. Gersdorf bei Feine, Eine vorkanon. Überl. 19) ist neuerdings von Harnack (Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1900, 547 ff) und Zimmermann (Theol. Stud. u. Krit. 1903, 250 ff) wieder geltend gemacht worden. Während jedoch Zimmermann gleichwohl eine „schriftliche judenchristliche Erzählung" als Quelle und Original für die Kindheitsgeschichte bei Lukas voraussetzt, neigt Harnack, wenn auch nur zögernd und schwankend, der Annahme zu, Lukas habe seine Kindheitsgeschichte, ohne schriftliche Grundlage, „selbst geschaffen", aber mit dem bewußten und erfolggekrönten Bemühen, „diesen Kapiteln ein eigentümliches Kolorit zu geben, d. h. sie möglichst der alttestamentlichen Erzählungsweise (nach der LXX) anzupassen". Ähnlich auch Dalman, Die Worte Jesu I 31 f. Allein diese Annahme kann nicht genügen. Für die Kindheitsgeschichte „lag sicher eine eigenartige Quelle vor" (Th. Vogel, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil, Leipzig 1897, 33). „Stücke wie Lk 1—2 konnte der Grieche Lukas nicht schaffen" (Zahn, Einl. II² 406).

Das war das πρῶτον ψεῦδος, welches die quellenkritischen Versuche Reschs und Conradys von vornherein mit dem Fluche der Unfruchtbarkeit schlug. Nach Resch soll hinter Mt Kap. 1 und 2 und Lk Kap. 1 und 2 eine gemeinsame Quelle stehen, ein vorkanonisches Kindheitsevangelium, in hebräischer Sprache verfaßt, aber frühzeitig ins Griechische übersetzt, „von dem ersten Evangelisten eklektisch verwendet", „in den übriggebliebenen Partien von dem dritten Evangelisten benützt" und überdies noch „von dem vierten Evangelisten im Prologe zur Basis seiner tiefsinnigen christologischen Meditation erhoben"[1]. Das hebräische Original sowohl wie die griechische Übersetzung dieser Quellenschrift glaubte Resch durch den Schleier der abgeleiteten Texte hindurch noch deutlich erkennen zu können. Conrady ging noch weiter. Die gemeinsame Quelle der beiden kanonischen Kindheitsgeschichten brauche nicht erst wiederhergestellt zu werden, sondern sei noch unverkürzt erhalten, zwar nicht in ihrer hebräischen Urgestalt, wohl aber in ihrer alten griechischen Version: diese Quelle sei das sog. Protevangelium Jakobi, angeblich um 120 von einem ägyptischen Juden hebräisch niedergeschrieben und sehr bald ins Griechische übertragen[2]. Beide Hypothesen sind auf Sand gebaut. Es genügt, zu konstatieren, daß der griechische Text des Protevangeliums nicht Übersetzung aus dem Hebräischen, sondern Urtext, die Kindheitsgeschichte des Protevangeliums aber keine Originalkonzeption, sondern eine durchaus sekundäre Kompilation aus den kanonischen Evangelien ist.

Wir fragen nur nach der Quelle der Kindheitsgeschichte des dritten Evangeliums. Läßt dieselbe sich, nachdem wir schon auf die Feststellung des Wortlautes verzichtet haben, noch zu einer greifbaren Größe ausgestalten? Mit Sicher-

[1] A. Resch, Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus unter Herbeiziehung der außerkanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur X 5, Leipzig 1897) 319.

[2] L. Conrady, Die Quelle. Vgl. oben S. 17 A. 2.

heit wird ihre Heimat in Palästina zu suchen sein. Ihrem Inhalt oder Umfang nach ist sie wohl nicht über den Rahmen der zwei ersten Kapitel des dritten Evangeliums hinausgegangen. Ohne Zweifel haben die meisten der vielen Vorgänger des Evangelisten ihrem Gegenstande engere Grenzen gezogen, nur diese oder jene Gruppe von Ereignissen des Lebens Jesu zur Darstellung gebracht. Ihre Schriften sind Flugblätter gewesen. Man könnte sogar versucht sein, zu glauben, unsere judenchristliche Quellenschrift habe nicht bis Lk 2, 52 gereicht, sondern schon Lk 2, 40 abgebrochen, weil die Episode über den zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel, Lk 2, 41—52, in fließenderem Griechisch geschrieben ist als die voraufgehenden Abschnitte. Indessen läßt diese Wahrnehmung verschiedene Deutungen zu und vermag deshalb keinen festen Rückhalt zu gewähren, während anderseits doch wohl alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß die Bemerkung 2, 51: ‚Und seine Mutter bewahrte alle diese Worte in ihrem Herzen' derselben Feder entstammt wie der Satz 2, 19: ‚Maria aber bewahrte alle diese Worte, indem sie dieselben in ihrem Herzen erwog'. Was das Idiom der Grundschrift angeht, so wird man gern dem Urteil de Lagardes zustimmen, welcher gelegentlich von „dem durchaus hebräisch, nicht aramäisch und nicht griechisch gefärbten Charakter des Anfangs des Lukas" sprach[1]. Damit war indessen über die Herkunft der Hebraismen der Kindheitsgeschichte noch nichts ausgesagt. Die Beweise aber, welche von anderer Seite[2] für die hebräische Abfassung der Vorlage beigebracht wurden, waren nichts weniger als zwingend. Jene Hebraismen würden auch bei Voraussetzung eines aramäischen Originals ihre völlig befriedigende Erklärung finden, und den geschichtlichen Nachrichten über die Sprachverhältnisse Palästinas zur Zeit Christi würde die Annahme eines aramäischen Originals sich weit leichter einfügen lassen. Oder weshalb

[1] P. de Lagarde, Mitteilungen III, Göttingen 1889, 345.
[2] Zuletzt von Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis 67 f.

sollte der fragliche Palästinenser die aramäische Volks- und Landessprache verschmäht, wozu sollte er die doch jedenfalls aramäisch gesprochenen Dialoge und Hymnen in die der großen Masse unverständliche hebräische oder neuhebräische Schrift- und Gelehrtensprache übertragen haben? Diese Erwägung dürfte gegen eine hebräische und zugleich auch gegen eine griechische Vorlage entscheiden. Denn wenngleich die Hebraismen meines Erachtens auch aus einem griechischen, aber von semitischem Geiste durchwehten oder, was dasselbe ist, im Stile der Septuaginta gehaltenen Urtext hergeleitet werden könnten, so will doch die Tatsache in Rechnung gestellt sein, daß die niederen Kreise Palästinas in den Tagen des Herrn entweder gar keine oder doch nur eine unzureichende Kenntnis des Griechischen besessen haben. Allerdings aber können wir nicht umhin, außer dem aramäischen Original eine für Nichtpalästinenser oder auch für den Evangelisten selbst gefertigte griechische Übersetzung anzunehmen, weil Lukas nicht im stande gewesen sein wird, einen aramäischen Text zu lesen.

Der Persönlichkeit des Verfassers vermögen wir begreiflicherweise nicht mehr habhaft zu werden. Daß einer der zum Christentum übergetretenen jüdischen Priester (Apg 6, 7), etwa ein Freund der Familie des Vorläufers, das Flugblatt geschrieben[1], dürfte wenigstens entschieden glaublicher sein, als daß Maria selbst ihre Erinnerungen aufgezeichnet habe[2]. Jedenfalls aber hat Maria, direkt oder indirekt, dem Verfasser das Material geliefert. Das erhellt aus den beiden eben angeführten Stellen, und das ist für die Wertung des Inhalts der Schrift von grundlegender Bedeutung. Dieser Verfasser schöpfte wirklich aus erster Quelle, aus dem Munde und dem Herzen der Jungfrau. Und wie tief er von der Wahr-

[1] So oder ähnlich Blass, Evangelium secundum Lucam, Lips. 1897, XXIII.

[2] So A. Plummer, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke (The International Critical Commentary). Edinburgh 1896, 7.

heit dessen, was er erzählt, durchdrungen war, bezeugt am deutlichsten die ausschließlich der Sache zugekehrte, aller Reflexion oder Rhetorik abholde, offenbar aus einer gewissen stummen Andacht quillende Erzählung selbst.

Die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Quellenschrift wird aber auch gewährleistet durch die Autorität des Evangelisten. Er war, wie er selbst versichert, allen Ereignissen des Lebens Jesu „von vorne an sorgfältig nachgegangen", er hatte das Zeugnis der ursprünglichen Inhaber der Tradition, der Augenzeugen und Diener des Wortes, erholt, er wollte einem gebildeten Freunde eine zuverlässige Schilderung der Anfänge des Christentums darbieten. Hat er eine ältere Darstellung der Geburts- und Kindheitsgeschichte des Herrn als dankenswerte Vorarbeit benützt, so muß dieselbe sich seinen Nachforschungen als probehaltig erwiesen haben.

Übrigens kann eine unbefangene Würdigung des Textes, an welchen wir gewiesen sind, nur in die Anerkennung des Urteils des Evangelisten münden. Diese Geburts- und Kindheitsgeschichte hinterläßt allenthalben den Eindruck urwüchsiger Tradition. Die Szenen sind so mannigfaltig, so reich an konkreten Zügen, so ganz durchtränkt von Unmittelbarkeit und Originalität, daß der Gedanke an Fälschung oder Erfindung überhaupt nicht Platz zu greifen vermag, er müßte denn herausgefordert werden durch dogmatische Voreingenommenheit.

Der Verkündigungsszene im besondern stehen überdies auch äußere Zeugnisse zur Seite, Aussagen von Gesinnungsgenossen und vielleicht auch Verdrehungen frecher Gegner. Daß der erste Evangelist den Kern des Berichtes bestätigt, daß Matthäus mit derselben Bestimmtheit wie Lukas von der übernatürlichen Empfängnis und Geburt des Herrn erzählt, ist früher schon einmal bemerkt worden. Hier ist nachzutragen, daß die alte jüdische Behauptung, Jesus sei einer ehebrecherischen Verbindung seiner Mutter mit einem fremden Manne entsprossen, anerkanntermaßen eine Karikatur der in den Evangelien niedergelegten Tradition darstellt, laut welcher Jesus nicht der leibliche Sohn Josephs war. Zweifelhaft bleibt

nur, wann diese schamlose Lüge zuerst hervorgetreten ist, ob bereits vor Abfassung der Evangelien gegenüber dem allgemeinen Glauben der Christen oder erst später gegenüber den Berichten der Evangelisten. Zahn ist überzeugt, daß „schon Matthäus die christliche Überlieferung nicht in einfacher epischer Darstellung wiedergibt, sondern in scharfer apologetischer und polemischer Zuspitzung und mit unverkennbarer Rücksicht auf die sehr bestimmten und den Lesern seines Buchs wohlbekannten jüdischen Verleumdungen“ [1]. So wenig ich gewillt bin, diese Auffassung mit Bestimmtheit zu bestreiten, so bin ich doch auch nicht in der Lage, sie für ausreichend gesichert zu erklären.

[1] Zahn, Das Evangelium des Matthäus[2] 65. Wenn Hilgenfeld (Fr. Loofs gegen E. Häckel: Zeitschr. f. wiss. Theol. XLIII [1900] 271 ff) die jüdischen Verleumdungen erst im 2. Jahrhundert auftauchen läßt, so will beachtet sein, daß er auch die Entstehung und Verbreitung der christlichen Überlieferung weit später ansetzen zu dürfen meint als Zahn.

Kommentar.

‚Im sechsten Monate aber ward der Engel Gabriel von Gott in eine Stadt Galiläas mit Namen Nazareth gesandt, zu einer Jungfrau, welche verlobt war einem Manne mit Namen Joseph, aus dem Hause Davids, und der Name der Jungfrau war Maria.‘

Das ist das Vorwort. Es werden die Umstände beleuchtet, unter denen das Wunder aller Wunder sich vollziehen soll, die Personen eingeführt, welche die Menschwerdung des Sohnes Gottes gewissermaßen in die Wege zu leiten haben. Die Darstellung verzichtet auf jedwede subjektive Zutat, verschmäht allen Schmuck, enthält sich sogar eines Hinweises auf die Größe des Augenblicks. Nur in der verhältnismäßig so einläßlichen und umständlichen Kennzeichnung der Jungfrau scheint, gleichsam wider den Willen des Berichterstatters, ein Gefühl des Ergriffenseins von der Hoheit der Heldin sich Bahn zu brechen.

‚Im sechsten Monate aber.‘ Das Wörtchen ‚aber‘, auf die unmittelbar vorher erwähnten ‚fünf Monate‘ zurückverweisend, kündet den Fortschritt der Erzählung an. Elisabeth, die fromme Gattin des frommen Priesters Zacharias, war gegen alle Hoffnung im hohen Alter noch des früher so heiß ersehnten Muttersegens teilhaftig geworden und war sofort in stille Einsamkeit geflüchtet, um das volle Innere auszugießen und den Gnadenwegen des Herrn nachzusinnen. ‚Fünf Monate lang‘ hatte sie sich vor den Augen der Menschen ‚verborgen gehalten‘. Im sechsten Monate aber trat sie wenigstens insofern aus ihrer Zurückgezogenheit heraus, als sie den Be-

such Marias empfing, welche bald nach Entgegennahme der Botschaft des Engels zu ihrer Verwandten ins Gebirge eilt.

Der sechste Monat ist also der sechste Monat des gesegneten Zustandes Elisabeths. Die Zeitbestimmung verbleibt im Rahmen des allernächsten Zusammenhanges; sie will nur die geschichtliche Aufeinanderfolge der erzählten Ereignisse andeuten. Entlehnt ist sie offenbar den Worten des Engels an Maria: ‚Und siehe, Elisabeth, deine Verwandte, auch sie hat in ihrem Alter einen Sohn empfangen, und dies ist der sechste Monat für sie, die unfruchtbar genannt wird.' Den sechsten Monat chronologisch zu fixieren, das Datum der Sendung des Engels oder der Menschwerdung des Gottessohnes mit Daten der großen Weltgeschichte zu verknüpfen, hat der Evangelist kein Interesse empfunden. Ist er ja doch auch über den Zeitpunkt der Geburt des Herrn mit Stillschweigen hinweggegangen. Erst den Moment seines öffentlichen Auftretens oder seiner Taufe in den Fluten des Jordan hat er sich gedrängt gefühlt, umständlicher festzulegen und in die Zeitgeschichte einzugliedern (Lk 3, 1 f).

Seit dem Vorgange des großen Chronologen Scaliger (gest. 1609) ist nicht selten der Versuch gemacht worden, einer früheren Angabe des Evangelisten näheren Aufschluß über den sechsten Monat zu entlocken. Der Beginn des ersten Monats oder die Empfängnis des Täufers wird von Lukas selbst dicht an die Tage hinangerückt, da Zacharias ‚Priesterdienst hatte in der Reihe seiner Klasse'. Während dieser Tage erhielt der greise Priester, durch das Los mit dem Vorrechte betraut, das Rauchopfer darzubringen, im Heiligen des Tempels von dem Engel die Versicherung, daß sein Weib ihm einen Sohn gebären werde. Und ‚nach diesen Tagen empfing Elisabeth' (1, 24). Nun wird Zacharias als Priester der Klasse Abia oder Angehöriger der achten Priesterklasse bezeichnet (1, 5), und da die 24 Klassen, in welche die Priesterschaft abgeteilt war, der Reihe nach je eine Woche lang, von Sabbat zu Sabbat, den Dienst im Tempel zu versehen pflegten, so hat man, an anderweitige Zeugnisse über die Dienstzeit einer bestimmten

Priesterklasse anknüpfend, durch vorwärts oder rückwärts schreitende Zählung die hier in Rede stehende Dienstwoche der achten Klasse bis auf Jahr und Monat und Tag bestimmen zu können geglaubt. Insbesondere war es die rabbinische Tradition, daß an dem Tage, an welchem der Tempel in Flammen aufging, d. i. am 10. oder laut den Rabbinen am 9. Ab (Juli/August) des Jahres 70 nach Christi Geburt, die Klasse Jojarib oder die erste Priesterklasse den heiligen Dienst eben angetreten hatte[1], welche bis in die neueste Zeit hinein zum Ausgangspunkte solcher Berechnungen gemacht wurde. Von diesem Datum aus ist noch Friedlieb, auf den Sprossen der „Voraussetzung einer ordnungsmäßigen Einrichtung des Wochendienstes der 24 Priesterklassen" abwärts steigend, zu dem Ergebnisse gelangt, daß die fragliche Dienstwoche der achten Klasse auf die Tage vom 2. bis 9. Oktober des Jahres 748 nach Gründung der Stadt Rom gefallen sei[2]. Indessen hatten schon frühere Forscher auf die völlige Aussichtslosigkeit derartiger Versuche hingewiesen. Die unentbehrliche Voraussetzung einer jeden Zählung, daß die dienstliche Reihenfolge der Klassen keine Unterbrechung oder Störung erlitten habe, ist ganz und gar nicht verbürgt. Namentlich innerhalb der Jahre, in welchen Gesetz und Herkommen so oft dem Machtworte der Herodianer und vielleicht auch der römischen Prokuratoren weichen mußte, fehlt für den regelmäßigen Wechsel der Klassen jede Gewähr. Überdies mangelt es durchaus an einer ebenso unentbehrlichen Markscheide im Flusse des geschichtlichen Verlaufes. Auch jene späte rabbinische Notiz über die Klasse Jojarib kann nicht als Stützpunkt dienen, weil sie sich aller Kontrolle entzieht und nur legendarischen Wert besitzt.

[1] Bab Taanith 29a. Vgl. J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I, Paris 1867, 291. Über den Tag des Tempelbrandes vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I³, Leipzig 1901, 631.

[2] J. H. Friedlieb, Das Leben Jesu Christi des Erlösers, Münster 1887, 312. Ältere hierhin gehörige Literatur verzeichnen Schürer a. a. O. II³ (1898) 280 A. 3; K. A. H. Kellner, Heortologie, Freiburg i. Br. 1901, 98 A. 1.

Aber, wird man fragen, sind wir denn überhaupt auf mühsame Untersuchung angewiesen? Gibt nicht die kirchliche Überlieferung über die Daten der Empfängnis und der Geburt des Herrn genaue Auskunft? Feiert nicht die ganze Christenheit das Weihnachtsfest am 25. Dezember? Es wird nicht zulässig sein, diesen Fragen auszuweichen, weil sie sich von selbst aufdrängen. Nur soll die Antwort, um nicht ungebührlich anzuschwellen, sich damit begnügen, den heutigen Stand des Wissens in kurzen Strichen vorzuführen, um so mehr, als sich zeigen wird, daß das Wissen auch in diesem Falle nicht hinausgeht über die Erkenntnis des Nichtwissens.

Schon das Jahr der Geburt des Herrn ist ungewiß und wird voraussichtlich, wenn nicht etwa neues Quellenmaterial ans Licht gezogen werden sollte, ungewiß bleiben. Doch hat der Kreis der Jahre, welche Ansprüche erheben dürfen, nach und nach eine fortschreitende Einschränkung erfahren, und heute pflegen die stimmberechtigten Forscher mit wachsender Übereinstimmung fast nur noch die Jahre 748 und 749 der Stadt in Betracht kommen zu lassen. Abgesehen von sonstigen Beweisinstanzen, welche jedoch verschiedener Auffassung unterliegen, gründet sich diese Anschauung vor allem auf den Umstand, daß Herodes der Große, welcher zur Zeit der Geburt des Herrn den Königsthron noch inne hatte, sehr wahrscheinlich kurz vor Ostern, also im März oder April des Jahres 750 gestorben ist[1].

---

[1] A. W. Zumpt (1869) setzte die Geburt des Herrn ins Jahr 747 der Stadt. Fl. Rieß (1880 1883) verteidigte das Jahr 752. P. Schegg (1882) trat für das Jahr 748 ein. P. Schanz (in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon III^2 [1884] 339) erkennt dem Jahre 749 die meiste Wahrscheinlichkeit zu. O. Zöckler (in der Realenzyklopädie für protest. Theol. u. Kirche IX^3 [1901] 40) ist bei „einer ungefähr in die Mitte zwischen 747 und 753 fallenden Zeit“ stehen geblieben. J. Bonaccorsi (Noël, Paris 1903, 38) entscheidet sich für die Jahre 748—749. Dagegen ist J. van Bebber (Zur Chronologie des Lebens Jesu, Münster i. W. 1898, 143) auf das Jahr 744 zurückgegangen. Über die Zeit des Todes Herodes' des Großen s. Schürer a. a. O. I 415 ff.

Monat und Tag bestimmen zu wollen, hat bereits Klemens von Alexandrien zu Beginn des 3. Jahrhunderts für ein noch schwierigeres Unternehmen erklärt[1]. Seine Rede verfällt einem gewissen ironischen Tone, wenn er sich zu der Mitteilung anschickt, daß einige ägyptische Theologen den 25. Pachon, d. i. den 20. Mai, andere den 24. oder 25. Pharmuthi, d. i. den 19. oder 20. April, als den Geburtstag des Herrn ausgaben[2]. Über die Gründe, welche für diese Ansätze ins Feld geführt wurden, hat Klemens es nicht für nötig gehalten, auch nur ein Wort zu verlieren. Wenige Dezennien später, im Jahre 243, trat ein abendländischer Schriftsteller, ein italischer oder afrikanischer Kleriker, den Nachweis an, daß der Herr am 28. März das Licht der Welt erblickt habe[3]. Den Nerv seiner Argumentation bildet das Postulat, die Sonne der Gerechtigkeit, wie der Prophet den Messias geheißen, müsse an demselben Tage aufgegangen sein, an welchem die irdische Sonne ins Dasein gerufen worden sei. Man begann also schon zu forschen. Eine aus der Vorzeit ererbte Überlieferung über das Datum der Geburt besaß man nicht und einen kirchlichen Festtag zur Feier der Geburt kannte man auch noch nicht.

Früher als das Fest der Geburt hat das Fest der Epiphanie oder der Erscheinung des Herrn Eingang und Verbreitung gefunden. Seine Anfänge reichen bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurück. Es ist wieder Klemens von Alexandrien, welchem wir die interessante Notiz verdanken, daß die Anhänger des alexandrinischen Gnostikers Basilides den 15. oder 11. Tybi, d. i. den 10. oder 6. Januar, als den

[1] Im 18. Jahrhundert konnte der gelehrte Jesuit A. M. Lupi († 1737) sich das Vergnügen machen, nachzuweisen, daß es keinen Monat im Jahre gebe, in welchen nicht schon die Geburt des Herrn verlegt worden wäre (bei Zaccaria, Dissertazioni, lettere ed altre operette del ch. P. A. M. Lupi I, Faenza 1785, 219 ff).

[2] Clem. Alex., Strom. 1, 21, 145 146. Vgl. Vl. Hozakowski, De Chronographia Clementis Alex. I, Monast. Guestf. 1896, 68 ff.

[3] Pseudo-Cypr., De pascha computus c. 19 20.

Gedenktag der Taufe des Herrn im Jordan festlich begingen[1]. Die Frage, welche Erwägungen der Wahl des Tages zu Grunde lagen, hat Klemens auch dieses Mal unbeantwortet gelassen. Das Fest aber ging von den Gnostikern zu orthodoxen Gemeinden über, und in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts feierte das ganze Morgenland am 6. Januar das Erscheinen des Gottessohnes auf Erden. Es war jedoch ein Kollektivfest, insofern man unter den Begriff der Erscheinung verschiedene Ereignisse aus dem Leben Jesu zusammenfaßte. Außer der Taufe, bei welcher seine Gottessohnschaft mit so ungewöhnlichem Glanze an den Tag getreten war, gedachte man auch seiner Geburt aus der Jungfrau, seiner Anbetung durch die Magier, seiner ersten Wundertat auf der Hochzeit zu Kana. Dort nun, wo die Geburt bei der liturgischen Feier des 6. Januar in den Vordergrund geschoben wurde, kam bald die Meinung auf, daß die Geburt selbst auf den 6. Januar gefallen sei, und als unmittelbare Folgerung schien sich weiterhin zu ergeben, daß die Empfängnis des Herrn oder Mariä Verkündigung in den ersten Tagen des April stattgehabt habe. Man ging von der freilich unzutreffenden, aber leicht verständlichen Annahme aus, daß die Bestimmung des Gedenktages auf historisch-chronologischen Gründen beruhe, der Gedenktag also zugleich das Datum des Ereignisses bezeichne. So Ephräm der Syrer, Epiphanius von Konstantia und viele andere Vertreter der griechischen und der orientalischen Kirchen[2].

---

[1] Clem. Alex. a. a. O. 1, 21, 146. Vgl. G. Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen II, Stuttgart 1901 (Programm des Eberhard-Ludwigs-Gymnasiums), 1 ff.

[2] Eine Reihe von Zeugnissen über die Epiphanienfeier ist zusammengestellt bei Usener, Religionsgeschichtl. Unters. I, Bonn 1889, 189 ff. Mit Recht betont Usener (S. 195 ff), daß die Herausgeber der Schriften Ephräms des Syrers, Benediktus und Lamy, manche Epiphanienhymnen irrtümlich für Weihnachtslieder gehalten haben, indem sie den Monat Kanun, in welchen Ephräm das fragliche Fest verweist, als den ersten Kanun, d. i. Dezember, faßten, während ohne Zweifel der zweite Kanun, d. i. Januar, gemeint ist. Funk (Kirchengeschichtl. Abhandlungen und

In der lateinischen Kirche und zwar allem Anscheine nach zu Rom selbst ward gegen Anfang des 4. Jahrhunderts ein eigenes Fest der Geburt des Herrn, das Weihnachtsfest des 25. Dezember, eingeführt. Mögen die Wurzeln desselben, wie es häufig der Fall ist, sich in Dunkel verlieren, aus dem Festkalender der römischen Kirche, welchen der sog. Chronograph vom Jahre 354 seiner Kompilation einverleibt hat, erhellt unzweideutig, daß das Weihnachtsfest im Jahre 336 zu Rom in Aufnahme und Übung gekommen war[1]. Viel schneller als das alte Epiphanienfest gewann dieses neue Fest weitere Verbreitung; seit etwa 376 begann dasselbe vom Westen aus auch in den Osten vorzudringen, wie umgekehrt der Westen schon seit langem angefangen hatte, dem Epiphanienfeste des Ostens seine Kirchen zu öffnen. Die beiden Feste konnten und sollten nebeneinander bestehen; nur mußte das Epiphanienfest eine gewisse Umgestaltung erfahren, insbesondere seines Charakters als Geburtsfest nach und nach entkleidet werden. Das neue Fest aber bahnte auch einer neuen Chronologie die Wege. Der Tag des Festes ward wiederum zum Tag des Festereignisses gestempelt, die Geburt des Herrn ward nunmehr auf den 25. Dezember gesetzt und die Empfängnis des Herrn oder Mariä Verkündigung dementsprechend auf den 25. März berechnet. Als Stephanus Gobarus, der Tritheist, um das Jahr 600, ähnlich wie später Abälard in seinem „Sic et Non", einander entgegengesetzte Aussprüche der Väter zusammenstellte, unterließ er es nicht, darauf hinzuweisen, daß die Empfängnis des Herrn nach den einen im April, nach den andern am 25. März, und die Geburt des Herrn nach den

Untersuchungen II, Paderborn 1899, 364 f) fand sich zu der gleichen Erinnerung veranlaßt. Noch in einem von G. Cardahi (1875) unter dem Namen Jakobs von Edessa († 708) herausgegebenen syrischen Streitgedichte gegen Nestorius wird Mariä Verkündigung in den April gesetzt; vgl. Th. Nöldeke in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXI (1877) 161 A. 1.

[1] Vgl. die Kritik des soeben genannten Buches Useners von L. Duchesne im Bulletin critique XI (1890) 41 ff.

einen am 5. Januar um Mitternacht, nach den andern am 25. Dezember erfolgt sei[1].

Der Triumph der neuen Datierung über die alte wurde schon durch den Siegeszug des neuen Geburtsfestes endgültig entschieden. Dazu kam dann noch, daß seit dem 5. Jahrhundert ein besonderes Fest „Mariä Verkündigung" sich einbürgerte, welchem, von geringfügigen Ausnahmen oder Schwankungen abgesehen, im Morgen- wie im Abendlande der 25. März zugewiesen wurde, jedenfalls nach Maßgabe des Ansatzes des Weihnachtsfestes auf den 25. Dezember[2]. In der Folge galten der 25. März und der 25. Dezember als feststehende historische Daten. Durch Analogien aus der Natur und aus der biblischen Geschichte suchte man nicht sowohl ihre Richtigkeit nachzuweisen, als vielmehr ihre Stellung im Plane der Vorsehung, ihre tiefe Bedeutung und allseitige Kongruenz zu veranschaulichen. Gedankengänge der Väter dienten dabei als Norm und Vorbild. Ist der unter dem Namen eines Viktorinus überlieferte „Traktat von der Weltschöpfung" wirklich, wie die gewöhnliche Annahme will, ein Werk des Bischofs Viktorinus von Pettau, so hatte schon dieser älteste Exeget der lateinischen Kirche mit aller Bestimmtheit versichert, der Engel Gabriel habe der Jungfrau Maria die frohe Botschaft an demselben Tage gebracht, an welchem der Drache Eva verführte, der Heilige Geist habe die Jungfrau an demselben Tage überschattet, an welchem er das Licht erschuf[3]. Kardinal Toletus weiß zur Erläuterung der Worte des Evangeliums ‚im sechsten Monate aber' sieben Gründe namhaft zu machen, aus welchen der Sohn Gottes beschlossen habe,

[1] Siehe den Bericht über das verloren gegangene Werk des Tritheisten bei Photius, Bibl. cod. 232 (Migne, P. gr. CIII 1093).

[2] Vgl. Kellner, Heortologie 146 ff. Zum ersten Male scheint das Fest Mariä Verkündigung in einer berühmten Marienpredigt des Patriarchen Proklus von Konstantinopel († 446) unter dem Titel „Jungfrauenfest" (παρθενικὴ πανήγυρις, Migne a. a. O. LXV 680) aufzutreten.

[3] Tractatus Victorini de fabrica mundi, bei Routh, Reliquiae Sacrae III² 460.

im Monat März die menschliche Natur anzunehmen[1]. Die drei ersten sind der Geschichte der Urzeit entlehnt. Im März ist die Welt erschaffen worden; im März mußte die Welt auch erneuert werden. Im März sind die Wasser der Sündflut zurückgegangen; im März mußte auch der Mensch zu der ursprünglichen Heiligkeit zurückgeführt werden. Im März sind die Israeliten aus Ägypten ausgezogen; im März mußte auch die Menschheit aus der Knechtschaft des Teufels befreit werden. Außerdem aber sind bedeutungsvolle Anknüpfungspunkte in den Vorgängen der Natur wahrzunehmen. Erstens nämlich tritt die Sonne im März in das Zeichen des Widders, und Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, bot sich als Opferlamm an. Zweitens ist Christus auch der gute Hirt, welcher uns weidet wie der Hirt die Widder. Drittens ist die Tag- und Nachtgleiche des März ein Sinnbild der Gerechtigkeit, und Christus war selbst gerecht und sollte uns wieder zu Gerechten machen. Viertens endlich beginnen im März die Tage zu wachsen und die Nächte abzunehmen, und Christus sollte die Schatten des Gesetzes und die Finsternisse des Heidentums verscheuchen und das Licht des Evangeliums zu vollem Glanze entfalten.

Die nüchterne Neuzeit hat für solche Analogien und Allegorien wenig Verständnis. Sie kann sich auch nicht ohne weiteres bereit finden, den kirchlichen Festterminen geschichtliche Gültigkeit zuzuerkennen. Es müßte ihr zuvor bewiesen werden, daß diese Termine auf alter Überlieferung beruhen und nicht etwa durch irgend welche äußere und zufällige Umstände bedingt sind. Der 25. Dezember aber — und er ist es, wie wir hörten, welcher den 25. März stützt und trägt — fußt jedenfalls auf anderweitiger Grundlage und nicht auf historischer Tradition. Vollgültige Zeugen sind die schon angezogenen Stimmen der drei ersten Jahrhunderte. Sie suchten nach dem Tage der Geburt des Herrn, verfielen auf den

[1] R. P. Fr. Toleti Commentarii in Evang. sec. Luc., Col. Agr. 1611, 32—33.

20. Mai, den 19. oder 20. April, den 28. März, nannten aber niemals den 25. Dezember[1]. Mithin hat es eine auf den 25. Dezember lautende Tradition zu Beginn des 4. Jahrhunderts, zur Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes, überhaupt nicht gegeben[2].

Was aber führte denn zur Wahl des 25. Dezember? Darüber schweigen unsere Quellen, darüber sind infolgedessen nur Vermutungen gestattet. Wahrscheinlich aber ist die polemische Rücksicht auf das große heidnische Fest des 25. Dezember maßgebend gewesen. Nachdem schon Kaiser Elagabal 218 einen syrischen Gott unter dem Namen „Sol invictus" an die Spitze der römischen Staatsgötter gestellt hatte, erklärte Kaiser Aurelian 274 einen andern syrischen Gott unter dem gleichen Namen für den König der Götter, indem er ihm auf dem Campus Agrippae einen großartigen Tempel, „templum Solis", weihte, und der Stiftungstag des Tempels, der 25. Dezember, ward römischem Brauche gemäß der Jahresfesttag des Gottes: „natalis Solis invicti", „der Geburtstag des unbezwungenen Sonnengottes"[3]. Dieses heidnische Fest nach Möglichkeit zu verdrängen und durch eine christliche Feier zu ersetzen, scheint der nächste Zweck gewesen zu sein, zu welchem man kirchlicherseits ein Geburtsfest des Herrn ins Leben rief und zwar gerade auf den 25. Dezember anberaumte. Der leitende Ge-

---

[1] Die einzige scheinbare Gegeninstanz bildet die vielverhandelte Stelle in dem Kommentar des hl. Hippolytus zum Buche Daniel (4, 23, 3), an welcher jüngere Handschriften die Geburt des Herrn auf den 25. Dezember des 42. Jahres der Regierung des Kaisers Augustus datieren. Aber diese Worte, welche der älteren direkten wie indirekten Textüberlieferung völlig fremd sind, müssen notwendig als eine spätere Interpolation betrachtet werden. Die Literatur über die Stelle verzeichnet Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Literatur II, Freiburg i. Br. 1903, 534 f.

[2] Darüber, daß der 25. Dezember nicht die Bedeutung eines historischen Datums beanspruchen kann, besteht denn auch unter den Liturgikern der Gegenwart ungetrübte Einmütigkeit. S. nur Kellner, Heortologie 98 105; L. Duchesne, Origines du culte chrétien[3], Paris 1903, 257 263; Bonaccorsi, Noël 39 46.

[3] Vgl. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (J. v. Müller, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V 4), München 1902, 305 ff.

danke war derselbe, welcher uns schon aus dem Schriftchen des Chronologen vom Jahre 243 entgegenklang und welcher in christlichen Kreisen allenthalben Echo weckte: nicht der Gott, zu welchem die Heiden beten, sondern Christus ist „die wahre Sonne", wie Cyprian sagte, oder, wie ein späterer Abendländer sich ausdrückte, „unsere neue Sonne"[1]. Das Datum des Weihnachtsfestes wäre also nicht aus christlicher Überlieferung, sondern aus dem heidnisch-römischen Kalender geschöpft.

Diese Erklärung des Datums hat sich jetzt schon fast zur herrschenden Meinung aufgeschwungen. Duchesne indessen hat eine andere Hypothese empfohlen[2], und Duchesne darf Gehör verlangen. Er möchte annehmen, es sei in erster Linie doch wohl eine chronologische Kombination gewesen, welche auf den 25. Dezember hinwies. In dem 25. Dezember habe man wirklich den Geburtstag des Herrn erblicken zu sollen geglaubt, und zwar auf Grund der Voraussetzung, daß der Tod des Herrn auf den 25. März gefallen sei. Diese letztere Annahme werde schon von Tertullian bezeugt[3]; auf den Tag des Todes aber habe man nun auch die Menschwerdung oder die Empfängnis des Herrn angesetzt, und vom Tage der Empfängnis, vom 25. März, ausgehend, sei man beim 25. Dezember als dem Tage der Geburt angelangt. Ausreichend begründet dürfte diese Hypothese nicht sein. Sehe ich recht, so läuft ein Anachronismus unter, insofern den drei ersten Jahrhunderten Erwägungen und Berechnungen unterschoben werden, wie sie, soviel wir wissen, erst seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, als das Weihnachtsfest bereits festen Fuß

[1] Cypr., De orat. dom. c. 35: „Christus sol verus." Pseudo-Ambros., Sermo 6, 7 (Migne, P. lat. XVII 616): „Hic sol noster novus." Sehr beachtenswert sind auch die Eingangsworte dieser pseudoambrosianischen Predigt: „Bene quodammodo sanctum hunc diem natalis Domini ‚solem novum' vulgus appellat et tanta sui auctoritate id confirmat, ut Iudaei etiam atque gentiles in hac voce consentiant."

[2] Duchesne, Origines du culte chrétien[3] 261—265. Vgl. übrigens auch Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen II 10 ff.

[3] Tert., Adv. Iud. c. 8.

gefaßt hatte, angestellt worden sind. Weder der 25. Dezember als Tag der Geburt noch der 25. März als Tag der Empfängnis noch endlich die These, daß für Empfängnis und Tod ein und derselbe Tag in Anspruch zu nehmen sei, ist in den Denkmälern der ersten drei Jahrhunderte irgendwo nachzuweisen [1].

Auf alle Fälle also müssen der 25. März und der 25. Dezember preisgegeben werden. Die historischen Daten der Festereignisse bleiben ganz und gar dahingestellt. Wir vermögen nicht einmal die Jahreszeit festzulegen. Auch in dem verhältnismäßig ausführlichen Berichte des dritten Evangeliums über die Begleitumstände der Geburt des Herrn wollen sich keine Anhaltspunkte entdecken lassen. Die Volksschätzung unter Quirinius, welche Joseph und Maria nach Bethlehem führte, kann von der römischen Obrigkeit auch auf die Tage des Sommers anberaumt worden sein, und die Hirten auf den Fluren, welche im Freien bei ihren Herden übernachten, passen auch in das Bild eines palästinensischen Winters [2].

Albertus Magnus wollte wenigstens die Tageszeit der Verkündigungsszene ausmitteln können. Nicht mittags, meint er, sei der Engel gekommen und nicht abends und auch nicht um Mitternacht, sondern bei Tagesanbruch, weil die Sonne der Gerechtigkeit sich doch wohl in demselben Zeitmomente erhoben haben werde, in welchem die materielle Sonne ihre Strahlen aussende [3]. Die Parallele zwischen Christus und der Sonne zeigt sich also auch hier wieder wirksam.

---

[1] Duchesne selbst würde sich vermutlich noch größere Zurückhaltung auferlegt haben, wenn er nicht in der angeführten Stelle bei Hippolytus einen sichern Beleg für die Datierung der Geburt auf den 25. Dezember aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts zu besitzen vermeint hätte (Origines 258). Er hat die Echtheit der vorhin als unecht bezeichneten Worte nicht etwa nachzuweisen versucht, sondern stillschweigend vorausgesetzt.

[2] Der Versuch van Bebbers (Zur Chronologie 130 ff), aus Angaben oder Andeutungen der Evangelien zu beweisen, daß die Empfängnis des Herrn auf den 10. Ab = 20. oder 21. Juli 743 und die Geburt auf den 10. Nisan = 12. oder 13. April 744 zu verlegen sei, scheint mir ganz verfehlt zu sein.

[3] Alb. M., Mariale qu. 7, in Jammys Gesamtausgabe der Werke Alberts XX 1, 10—11.

Andere Lehrer des 13. Jahrhunderts indessen dachten anders. Im Jahre 1263 oder 1269 traf Bonaventura als General der Franziskaner die Verordnung, die Brüder sollten die Gläubigen anhalten, bei dem Glockenzeichen zur Komplet einige Ave Maria zu beten zur Erinnerung an die um die Abendzeit erfolgte Verkündigung[1]. Und wenn einmal, der Schweigsamkeit des Evangelisten zum Trotz, der frommen Neugier Raum gegeben werden soll, so möchte man allerdings die Stunde lieber dem Anblick der Sonne entziehen und in die Stille des Abends oder in das Schweigen der Nacht hüllen. Weihevolle Ruhe lagert über der Umgebung, die Jungfrau im Obergemach des Hauses ist in Gebet versunken und der Erde entrückt. Der Ruf des Propheten „Taut herab, ihr Himmel droben", scheint auf ihren Lippen zu liegen, und durch ihre Seele zittert, heute mächtiger denn je zuvor, ein wundersames Entzücken.

Da ward der Engel Gabriel gesandt.

‚Der Engel Gabriel', sagt der Evangelist, weil er eine Persönlichkeit einführt, welche seinen Lesern bereits bekannt ist. Gabriel war jener ‚Engel des Herrn', welcher Zacharias im Heiligen mit der Botschaft überraschte, daß die große Hoffnung Israels ihrer Verwirklichung entgegenreife und ein Sohn Elisabeths vor dem Messias hergehen werde im Geiste und in der Kraft des Elias. Das Verlangen des ungläubigen Greises nach einem Wahrzeichen schlug der Engel mit der Erklärung nieder: ‚Ich bin Gabriel, der vor Gott steht, und ich bin gesandt worden, zu dir zu reden und dir dieses zu verkünden' (Lk 1, 19).

Damit hat Gabriel selbst schon das Epitheton Engel genugsam erläutert. Er ist einer der unzählig vielen himmlischen Geister, welche zur Teilnahme an der Vorsehung Gottes für die Menschen berufen sind und den Anordnungen Gottes gemäß „Botschaft zwischen Erd' und Himmel tragen". Das griechische ἄγγελος entspricht dem hebräischen מַלְאָךְ und bedeutet

[1] Vgl. Th. Esser, Das Ave-Maria-Läuten und der „Engel des Herrn", im Hist. Jahrbuch XXIII (1902) 30 ff. G. Allmang ebd. XXV (1904) 924 f.

„Bote“ oder „Gesandter“. „Engel“ ist das auf dem Umwege durch die alte lateinische Bibelübersetzung in den deutschen Sprachschatz eingedrungene griechische Wort. Vgl. etwa die Wörter Bischof, Priester, Diakon.

Den Engel Gabriel kennt auch schon das Alte Testament. In den prophetischen Gesichten des Buches Daniel tritt ein überirdischer Gottesgesandter mit Namen Gabriel auf, welcher bevollmächtigt ist, die Schleier der messianischen Zeiten zu lüften. Im 8. Kapitel erschließt er auf höhere Weisung hin dem Propheten das Verständnis der erschreckenden Vision, nach welcher ein König harten Angesichtes aus dem Hause der Seleuciden, Antiochus IV. Epiphanes (175 bis 164 v. Chr.), gegen Gott selbst die Hand erheben und das Heiligtum des Herrn 2300 Abendmorgen oder Tage lang der Verwüstung preisgeben soll. ‚Merke auf, Menschensohn‘, hebt Gabriel an, ‚denn auf die Zeit des Endes geht das Gesicht‘ (Dn 8, 17); die Schreckenstage jenes Seleuciden, scheint er sagen zu wollen, werden schon verhältnismäßig nahe an das Ende der vormessianischen Weltperiode hinanreichen. Im 9. Kapitel ruft der Seher mit der ganzen Inbrunst seines Herzens das Erbarmen des Himmels über Israel und den heiligen Berg herab, und Gabriel bringt ihm die Antwort: ‚Siebenzig Wochen sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt, zu verschließen den Abfall und zu versiegeln die Sünden und zu sühnen die Missetat und zu bringen ewige Gerechtigkeit und zu versiegeln Gesicht und Propheten und zu salben ein Allerheiligstes.‘ Mögen noch so viele Fragen an diese und die folgenden Worte sich knüpfen, sicher ist, daß der Zeitpunkt des Beginnes der messianischen Weltperiode in Rede steht, daß das Erscheinen des Messias den terminus ad quem der siebenzig Wochen bildet.

Die Identifizierung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Gabriel ist schwerlich zu beanstanden. Der eine reicht dem andern die Hand. Die Enthüllungen an Daniel finden in der Ankündigung der Geburt des Vorläufers ihre geradlinige Fortsetzung und in der Ankündigung der Geburt

des Messias selbst ihren vollen Abschluß. Gabriel ist der Engel der Weissagung, der Dolmetscher der Zeiten, der Herold des Messias. Mit der Botschaft an die Jungfrau ist deshalb auch seine Mission erfüllt. Er nimmt Abschied von dem Schauplatz der Offenbarungsgeschichte.

An den beiden Stellen des Lukasevangeliums — sonst wird er im Neuen Testamente nicht erwähnt — heißt Gabriel einfach „Engel" oder „Engel des Herrn". Die nachbiblische Literatur hat sich beeilt, ihm das Prädikat Erzengel, ἀρχάγγελος, zuzuerkennen, welches im Neuen Testamente dem Engel Michael vorbehalten blieb (Jud 9; vgl. 1 Thess 4, 16). Wie es scheint, hat schon das Protevangelium Jakobi, die älteste, bis in das 2. Jahrhundert zurückreichende Marienlegende, von dem „Erzengel Gabriel" gesprochen[1]; in den folgenden Jahrhunderten

[1] Protev. Iac. 12, 2, bei C. Tischendorf, Evang. apocr.[2], Lips. 1876, 24: Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος. Die Ursprünglichkeit des Textes bleibt jedoch bei dem Schwanken der Handschriften immerhin noch zweifelhaft. Kurz vorher (11, 2) wird Gabriel ἄγγελος κυρίου genannt, wie Lk 1, 11. Gesichert ist ἀρχάγγελος als Epitheton Gabriels in den Oracula Sibyllina 8, 460, ed. Geffcken, Leipzig 1902, 171. In dem griechischen Texte der aus dem Ende des 4. Jahrhunderts stammenden Paulus-Apokalypse, bei Tischendorf, Apoc. apocr., Lips. 1866, 62, liest man auch Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος. Hier verdient jedoch der Name Gabriel kein Vertrauen. In dem lateinischen Texte der Apokalypse (bei James, Apocr. anecd., Cambridge 1893, 34) ist von „Michael archangelus", und in dem syrischen Texte (bei Zingerle in der Vierteljahrsschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik IV [1871] 169) ist wiederum von „dem Engelfürsten Michael" die Rede. In der syrischen Kirche scheint schon Ephräm († 373; Sermo adv. haereticos, Opp. S. Ephr. graece et latine II, Romae 1743, 269) Gabriel ἀρχάγγελος genannt zu haben. Wenigstens darf diese Homilie wider die Häretiker, wenngleich nicht syrisch, sondern nur griechisch erhalten, mit Sicherheit als Werk Ephräms betrachtet werden. Vgl. etwa Usener in den Theolog. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstage gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 204 ff. Zu den ältesten lateinischen Zeugen der Titulatur „Gabriel archangelus" zählen Ambrosius, De virginibus 2, 2, 10—11 (hier wird die Titulatur zwar nicht gebraucht, aber allem Anscheine nach als im Gebrauch befindlich vorausgesetzt, vgl. unten zu Lk 1, 28), Hieronymus bei Orig., Hom. in Luc. 4 11 (hier dürfte das archangelus nicht dem Verfasser Origenes, sondern dem Übersetzer Hieronymus angehören), Sedulius, Paschale opus 2, 3.

ist diese Ausdrucksweise herrschend geworden. Dieselbe bedarf indessen sehr der näheren Präzisierung. Der Begriff des Erzengels hat eine Geschichte durchlaufen. Eine spätere Zeit hat die frühere nicht mehr verstanden.

Das Neue Testament wollte mit dem Worte ἀρχάγγελος unzweifelhaft einen Engelfürsten oder einen besonders hochstehenden, andere himmlische Geister überragenden Engel bezeichnen. Nicht nur der durch die Analogie mancher verwandten Bildungen (ἀρχηγός, ἀρχιερεύς, ἀρχιποιμήν usw.) dargebotene nächste Wortsinn fordert diese Auffassung[1], sondern namentlich auch der Vergleich der sonstigen biblischen Aussagen über Michael, den einzigen Engel, wie gesagt, welchen das Neue Testament selbst mit dem Namen ἀρχάγγελος schmückt. Michael ist ‚der ersten Fürsten einer' (Dn 10, 13), ‚der große Fürst' (Dn 12, 1), der Schirmherr oder Schutzgeist des Volkes Gottes (Dn 10, 21; 12, 1), der Heerführer der Engelscharen (Offb 12, 7) — Attribute, welche ihren ungetrübten Widerhall in den Ehrentiteln finden, deren Michael, und er allein, sich in der kirchlichen Liturgie erfreut: „praepositus paradisi, quem honorificant angelorum cives", „princeps militiae angelorum, cuius honor praestat beneficia populorum"[2].

Ein Engel wie Michael, ein erlauchter Engelfürst schwebte der älteren Tradition vor Augen, wenn sie unsern Gabriel und außerdem noch Raphael gleichfalls zum Range eines ἀρχάγγελος erhob. Sie verfuhr nicht willkürlich. Sie stützte sich auf beglaubigte Zeugnisse. Der eine dieser beiden Engel hatte, wie wir schon hörten, selbst erklärt: ‚Ich bin Gabriel, der vor Gott steht' (ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), und der andere sagte: ‚Ich bin der Engel Raphael, einer von den Sieben, welche vor dem Herrn stehen' (qui adstamus ante Dominum, Tob 12, 15)[3] — die Apokalypse redet wiederholt von den sieben

[1] Vgl. Hier., Contra Ruf. 1, 23: „archangelus non dicitur nisi qui prior est angelorum."

[2] Siehe die zweite Nokturn des Offiziums in dedicatione S. Michaelis archangeli am 29. September.

[3] Ich zitiere der Kürze halber nach der Vulgata. Vielleicht gibt aber gerade die Vulgata auch am treuesten den verloren gegangenen Original-

Geistern oder Engeln, welche vor Gott oder vor dem Throne Gottes stehen (1, 4; 5, 6; 8, 2). Dieses Stehen vor Gott, eine bildliche, der orientalischen Hofsitte entnommene Redeweise, könnte freilich an und für sich eine Umschreibung der gemeinsamen Aufgabe aller Engel sein, insofern alle Engel ‚dienstbare Geister' (λειτουργικὰ πνεύματα, Hebr 1, 14) sind. Allein der Geister, welche Gott dienen und insofern auch vor Gott stehen, sind tausendmal Tausende und zehntausendmal Zehntausende (Dn 7, 10). Wird also das Stehen vor Gott sieben Geistern als besondere Eigentümlichkeit zugeschrieben, so wird es als das Vorrecht einer kleinen Elite des Himmelsheeres hingestellt. Ob die Siebenzahl streng buchstäblich zu nehmen ist, mag bezweifelt werden dürfen; jedenfalls aber will sie — und das ist hier ausschlaggebend — eine verschwindend geringe Minderheit aus der Gesamtzahl der Engel herausheben[1]. Diese Sieben müssen, um im Rahmen des Bildes zu verbleiben, die „Minister" oder die „Thronassistenten" des himmlischen Königs sein, und sie stehen vor Gott, indem sie in ekstatischer Liebesglut ihre Huldigungen darbringen und ihre Dienstleistungen anbieten. So sah ja Isaias die Seraphim den Thron des Allerhöchsten umschweben, das Antlitz und die Füße verhüllt, ohne

---

text wieder. Von den zwei griechischen Rezensionen des Buches Tobias (in Swetes Ausgabe der Septuaginta II² 842) hat die kürzere und im allgemeinen auch ursprünglichere (vgl. Vetter in der Theol. Quartalschr. LXXXVI [1904] 530 f): ‚Ich bin Raphael, einer von den sieben heiligen Engeln, welche die Gebete der Heiligen hinauftragen und eingehen vor der Herrlichkeit des Heiligen' (εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου), die längere: ‚Ich bin Raphael, einer der sieben Engel, welche stehen und eingehen vor der Herrlichkeit des Herrn' (παρεστήκασιν καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης κυρίου).

[1] Ein triftiger Grund, von der eigentlichen Bedeutung der Siebenzahl abzugehen, scheint übrigens nicht vorzuliegen. Willkürlich aber war es, wenn ältere Erklärer die Siebenzahl zu einer Bezeichnung der Gesamtheit der himmlischen Geister verflüchtigen wollten oder auch zum Hinweise auf eine Würde, welche die Würde der Sieben oder der höchsten Hofbeamten genannt werde (vgl. 1 Esdr 7, 14. Esth 1, 10 14), ohne damit auf eine bestimmte Zahl von Trägern eingeschränkt zu werden. Siehe die lesenswerte Ausführung bei C. Gutberlet, Das Buch Tobias, Münster 1877, 304 ff.

Unterlaß das Dreimalheilig rufend und Befehle oder Sendungen entgegennehmend (Is 6, 1 ff). Es ist das Bild der erhabensten Stellung, welche ein Geschöpf überhaupt nur einnehmen kann.

Pseudo-Dionysius Areopagita begründete eine neue Engellehre. An neuplatonische Spekulationen anknüpfend, gliederte er die ganze Engelwelt oder, wie er sich auszudrücken pflegte, die himmlische Hierarchie in drei Triaden[1]. Seinen Spuren folgend, begann man seit dem 6. Jahrhundert neun Klassen oder Chöre der Engel zu unterscheiden, und indem man den beiden letzten Chören die Namen Erzengel und Engel zueignete, gewannen diese Namen eine neue Bedeutung. Ein Erzengel war nunmehr ein Angehöriger des vorletzten Engelchores; Michael, Gabriel, Raphael wurden in den vorletzten Chor verwiesen. Die Geister der höheren Ordnungen aber, welche andere Namen erhalten hatten, waren, so schien es, keine rechten Engel mehr, wohl noch Diener, aber nicht mehr Boten. „Ad Mariam virginem", schreibt Gregor der Große, „non quilibet angelus, sed Gabriel archangelus mittitur; ad hoc quippe ministerium summum angelum venire dignum fuerat, qui summum omnium nuntiabat."[2] Im Sinne Gregors ist eben ein „archangelus" als solcher auch ein „summus angelus", weil einer der höchsten derjenigen Geister, welche überhaupt mit Botschaften an die Menschen betraut werden und deshalb auch Engel heißen. Albertus Magnus sucht in längerer Ausführung klarzustellen, warum gerade ein „archangelus", nicht ein einfacher „angelus", aber freilich auch nicht einer „de principatibus, de potestatibus, de virtutibus, de dominationibus, de thronis, de Cherubin, de Seraphin", zu der Jungfrau gesandt wurde. Ein Engel, lautet die Solutio, mußte es sein, weil nur Engel Botschaften überbringen („angelus tantum est negotii ministerialis intimator et exterior delator");

[1] Vgl. J. Stiglmayr, Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita, in Compte rendu du IVe Congrès scient. internat. des Cath., Fribourg (Suisse) 1898, sect. 1, 403—414.

[2] Hom. in Evang. 2, 34, 8.

ein Erzengel ward gewählt, weil diese Botschaft den Schlußstein und die Krone aller voraufgegangenen Offenbarungen bildete[1]. Schließlich hat die thomistische Schule die Anschauung vertreten, es gebe zwei große Gruppen von Engeln, „angeli assistentes“ und „angeli ministrantes“ (nach Dn 7, 10 Vulg.), von denen die einen immer nur vor Gott stehen oder Gott huldigen, die andern auch zu Dienstleistungen herangezogen oder zu Botschaften benutzt werden sollen.

Unsere heutige Dogmatik ist erfreulicherweise in einer rückläufigen Bewegung zu der früheren Tradition. Die Unterscheidung zwischen angeli assistentes und angeli ministrantes wird über Bord geworfen, während der ursprüngliche Begriff des Erzengels wieder zu Ehren gelangt ist: Michael sei ohne Frage einer der höchststehenden unter sämtlichen Engeln, und Gabriel und Raphael schienen eine ähnliche Rangstellung zu behaupten[2]. Vielleicht wird auch die Lehre von den neun Chören noch einmal einer kritischen Revision unterstellt. Die jüdische Theologie hat seit den Tagen des Buches Henoch und des Buches der Jubiläen in Gabriel einen der vornehmsten, ja den obersten aller Engel nach Michael verehrt, und laut dem Koran und den muselmännischen Lehrern ist es Gabriel gewesen, welchem der Islam seine Entstehung, der Prophet von Mekka seine Offenbarungen verdankte. Indessen will es überflüssig erscheinen, diese apokryphen Seitengänge der Überlieferung weiter zu verfolgen[3].

---

[1] Alb. M., Mariale qu. 2.

[2] Scheeben, Handb. der kath. Dogmatik II, Freiburg i. Br. 1878, 91. Heinrich, Dogmat. Theologie V, Mainz 1884, 570 ff. Schell, Kath. Dogmatik II, Paderborn 1890, 193 ff. Vgl. Gutberlet, Buch Tobias 307 ff.

[3] Über die jüdische Tradition bezüglich Gabriels s. J. Hamburger, Realenzykl. f. Bibel u. Talmud Abt. I[3], Leipzig 1892, 392. M. Schwab, Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale (Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres sér. I, t. X, Paris 1897, 113—430) 203 f. W. Lüken, Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael, Göttingen 1898, 32 ff. — Über die Rolle Gabriels im Koran vgl. etwa H. Grimme, Mohammed, Münster i. W. 1892—1895, I 10 f; II 49 f 103 f.

Nur dem Namen des Engelfürsten seien noch einige Worte gewidmet. Gabriel, Michael und Raphael sind die einzigen Engel, welche in der Heiligen Schrift mit persönlichen Eigennamen ausgestattet werden, und es ist von vornherein zu vermuten, daß diese Namen in innerem Zusammenhange mit der offenbarungsgeschichtlichen Wirksamkeit des jedesmaligen Trägers stehen. Freilich ist anderseits die Deutung hebräischer Eigennamen, von Einzelfällen abgesehen, aus verschiedenen Gründen mit ungewöhnlich großen Schwierigkeiten verknüpft. Ältere und jüngere Versuche sind in den zuletzt von de Lagarde bearbeiteten griechischen Lexika biblischer Eigennamen zusammengestellt. Gabriel, liest man hier, sei soviel als Jüngling Gottes (νεανίσκος θεοῦ) oder Mächtiger oder Starker oder Wilder Gottes (δυνατὸς ἢ ἰσχυρὸς ἢ ὄρειος θεοῦ) oder Mensch Gottes (ἄνθρωπος θεοῦ) oder Gott und Mensch zugleich (θεὸς ὁ αὐτὸς καὶ ἄνθρωπος) oder endlich Mensch und Gott (ἄνθρωπος καὶ θεός)[1]; also eine reiche Auswahl von Deutungen und dem Anscheine nach ein buntfarbiges und widerspruchsvolles Mancherlei, aber doch Blätter und Blüten von einem und demselben Stamme. Den gemeinsamen Grundgedanken bildet die dem Kenner des Hebräischen ohne weiteres sich nahelegende Voraussetzung, daß גַּבְרִיאֵל ein Kompositum aus גֶּבֶר, „Mann, Kriegsmann, Held“, und אֵל, „Gott“, darstellt. Die Erklärungen „Jüngling Gottes“, „Mächtiger Gottes“ usw. fassen die Verbindung der beiden Wörter mit Recht als ein sog. Status constructus-Verhältnis auf, während die Erklärungen „Gott und Mensch zugleich“ oder „Mensch und Gott“ die grammatische Eigenart der Zusammensetzung gänzlich außer acht lassen und augenscheinlich von nichtphilologischen, von theologischen Gesichtspunkten beeinflußt sind. Gerade diese philologisch unzulässigen Erklärungen haben sich denn auch bei den griechischen Kirchenschriftstellern besonderer Beliebtheit erfreut, weil sie den Zweck und die Bedeutung der letzten

[1] Onomastica Sacra, Pauli de Lagarde studio et sumptibus alterum edita, Gottingae 1887, 203 215 225.

Sendung Gabriels so trefflich widerzuspiegeln schienen. „Was heißt Gabriel?“ sagt Proklus von Konstantinopel. „Hör und lerne: Gott und Mensch“ (θεὸς καὶ ἄνθρωπος) — oder nach einer andern Stelle „Mensch Gott“ (ἄνθρωπος θεός) —. „Denn weil derjenige, welchen er ankündigte, Gott und Mensch ist, so hat der Name das Wunder vorweggenommen, um die Heilsveranstaltung zu beglaubigen.“ [1]

Um 390 legte Hieronymus zu Bethlehem Hand an einen „liber interpretationis hebraicorum nominum“, welcher dazu bestimmt war, die Schätze griechischen Wissens den Bibelfreunden des Abendlandes zugänglich zu machen, und welcher viel länger, als der Verfasser ahnen konnte, nämlich bis in das 16. Jahrhundert hinein, eine in ihrer Art einzige Fundgrube für die lateinischen Exegeten und Homileten sein und bleiben sollte. Den Namen Gabriel erklärte Hieronymus: „confortavit me Deus aut fortitudo Dei vel virtus mea Deus“ [2]. Bei einem späteren Anlasse schrieb er: „Gabriel in linguam nostram vertitur fortitudo vel robustus Dei.“ [3] Dieses „robustus Dei“ entspricht ganz und gar dem griechischen δυνατὸς ἢ ἰσχυρὸς θεοῦ, und in „fortitudo Dei“ ist nur das Konkretum in das Abstraktum umgesetzt. Dagegen ist die Deutung „confortavit me Deus“ oder „virtus mea Deus“ — das erstere kann nur eine freiere Umschreibung des letzteren sein — den griechischen Lexika fremd und sie bedeutet keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt [4]. Sie beruht auf der Annahme, das ī in גִּבְרִי sei Pronominalsuffix, während es vielmehr, wie die Deutung „robustus Dei“ voraussetzt, Status constructus-Endung sein

[1] Or. 1, 5; 6, 12 (Migne, P. gr. LXV 685 741). Ganz ähnlich Sophronius von Jerusalem, Or. 2, 44 (Migne l. c. LXXXVII, 3, 3276); Germanus II. von Konstantinopel, Or. 6, 46 (Migne CXL 729).

[2] Onomastica Sacra 97.

[3] Comm. in Dan. ad 8, 16.

[4] Vielleicht hat Hieronymus sich auch hier von seinen jüdischen Lehrmeistern in die Irre führen lassen. Wenigstens erklärt auch der Talmud den Namen Gabriel: „Gott meine Macht“ (Hamburger, Realenzykl. I 310), und noch Hamburger selbst erklärt: „meine Macht = Gott“ (I 392).

muß oder richtiger jener Rest einer Kasusendung, welcher im Hebräischen des Alten Testamentes fast nur noch am Status constructus vorkommt, und zwar hauptsächlich in zusammengesetzten Eigennamen aus grauer Vorzeit oder in Imitationen bzw. analogen Neubildungen einer späteren Periode. Zur Erläuterung der Tätigkeit Gabriels oder zur Begründung des Namens des himmlischen Boten benützt Hieronymus die Deutung „fortitudo vel robustus Dei". „Gabriel kam zu Zacharias und zu Maria gerade damals, als der Herr geboren werden und den Dämonen den Krieg erklären und über die Welt triumphieren sollte." Deshalb hat er in und mit seinem Namen gewissermaßen den Ruf des Psalmisten wiederholt: ‚Wer ist dieser König der Herrlichkeit? Der Herr, der Starke und Mächtige; der Herr, der mächtig ist im Kampfe, der ist der König der Herrlichkeit!' [1]

In neuerer Zeit ist der Name Gabriel fast allgemein „Mann Gottes" übersetzt worden, und wenn auch nicht volle Sicherheit, so dürfte diese Übersetzung doch alle jene Wahrscheinlichkeit beanspruchen können, welche der Natur der Frage nach überhaupt erreichbar ist. Schegg war im Rechte, wenn er die Übersetzung „Starker (Kräftiger) Gottes" ablehnte, weil Gabriel in der Heiligen Schrift immer nur als Vermittler von Weissagungen, nicht als Repräsentant göttlicher Macht und Stärke auftrete. Unnötig aber und verfehlt war es, daraus zu folgern, es müsse „Verbinder (Knüpfer) Gottes" übersetzt werden, insofern nämlich die Weissagung mit ihren Symbolen und Bildern „ein Verknüpftes, Zugebundenes" sei, ein „Knoten, den der dolmetschende Engel lockert und den die Erfüllung löst" [2]. Nach dieser Auffassung, welche übrigens biblisch nicht begründet ist, würde ja für Gabriel vielmehr der Name „Lockerer Gottes" zu erwarten sein, und die Bedeutung „Ver-

[1] Hier., Comm. in Dan. ad 8, 16. Eben diese Deutung (Dei fortitudo) und eben diese Begründung des Namens findet sich auch bei Gregor d. Gr., Hom. in Evang. 2, 34, 9; Beda d. Ehrw., Comm. in Luc. ad 1, 26; Bernhard von Clairvaux, Hom. de laud. V. M. 1, 2.

[2] Schegg, Evangelium nach Lukas I, München 1861, 41 443

binder“ wird für גֶּבֶר nur postuliert oder erschlossen, ohne sich irgendwo nachweisen zu lassen. Dagegen ist גֶּבֶר im Alten Testamente nicht bloß starker oder tapferer Mann, sondern auch einfach Mann oder Mensch, und wenn das Wort eine gewisse poetische Klangfarbe hat und der Prosa weniger geläufig ist, so wird das entsprechende aramäische גְּבַר gerade im Buche Daniel, in welchem der Name Gabriel zum ersten Male genannt wird, als gewöhnlicher und stehender Ausdruck für den Begriff Mann gebraucht. Der Name Gabriel ist, scheint mir, gleichsam das potenzierte Appellativum אִישׁ אֱלֹהִים, „Mann Gottes“, häufigere Bezeichnung des Engels im allgemeinen und des gleichfalls von Gott gesandten Propheten. Kurz, Michael ist der Eiferer und Streiter für die Ehre Gottes, und sein Name, sehr wahrscheinlich soviel als „Wer ist wie Gott?“, ist zugleich sein Schlachtruf. Raphael heilt im Auftrage Gottes Krankheiten und Gebrechen, und die nächstliegende Deutung seines Namens ist „Gott hat geheilt“. Gabriel heißt „Mann Gottes“ als der Engel der Weissagung, der Vertraute des Allerhöchsten, der Mitwisser der Ratschlüsse der Vorsehung [1].

Gabriel also ward von Gott in eine Stadt Galiläas mit Namen Nazareth gesandt.

Allem Anscheine nach hat der Evangelist ἀπὸ, nicht ὑπὸ, τοῦ θεοῦ geschrieben, wie denn überhaupt auf neutestamentlichem Boden ἀπό nicht selten in Verbindung mit dem Passiv auftritt, also gewissermaßen für ὑπό steht, namentlich da, wo nach Art des vorliegenden Falles, ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, das regierende Verbum selbst schon mit ἀπό zusammengesetzt ist [2]. Eben diese letztere Beobachtung dürfte einen beachtenswerten Fingerzeig enthalten. Der jüngere

[1] Daß „Gabriel“, im Unterschiede von „Michael“ und „Raphael“, als Eigenname von Menschen in den heiligen Büchern nicht vorkommt, wird auf Zufall beruhen und für die Ermittlung des ursprünglichen Sinnes ohne Belang sein.

[2] Vgl. A. Buttmann, Grammatik des neutest. Sprachgebrauchs, Berlin 1859, 279 ff.

Sprachgebrauch wird nicht sowohl auf Verkennung des Unterschiedes zwischen ἀπό und ὑπό, als vielmehr auf einem Umschwung der Anschauungsweise beruhen: während ὑπό den inneren Zusammenhang hervorhob, in unserem Falle Gott als den Grund und die Ursache der Sendung bezeichnet haben würde: von Gott = durch Gott, begnügt ἀπό sich damit, das äußere Verhältnis anzudeuten, in unserem Falle Gott als den Ausgangspunkt der Sendung anzugeben: von Gott = von Gott her.

Die Sendung selbst erfolgt durch einen Willensakt Gottes, welcher dem Engel offenbart wird. Auf diese Offenbarung hin steigt Gabriel vom Himmel zur Erde nieder. Wenngleich nämlich der Engel als reiner Geist zu seiner Existenz und Tätigkeit keines Raumes bedarf, so ist er doch als endliches Wesen auch nicht schlechthin über den Raum erhaben und deshalb nicht, wie Gott, allgegenwärtig, sondern in seiner tatsächlichen Gegenwart auf eine bestimmte Örtlichkeit beschränkt. Aber frei von der Bürde des Körpers, vermag er leicht und schnell seinen Aufenthaltsort zu wechseln, nicht gehemmt durch irgendwelche Hindernisse, getragen von den Schwingen der Erkenntnis und der Liebe. Nach Thomas von Aquin kann er sich, wenn er will, in einem Augenblicke von einem Ende an das andere versetzen, ohne die Mitte zu durchschreiten[1]; nach andern muß er sich kontinuierlich bewegen, nacheinander die Teile des Zwischenraumes durchmessend, wenngleich nicht nach Weise eines Wanderers, sondern in blitzartigem Fluge.

Galiläa, Gabriels Ziel, war der nördliche Teil des westlichen Palästina oder des diesseitigen Jordanlandes, eines Plateaustücks von ca 16 000 qkm Flächeninhalt, mit breiter Terrassensenkung gegen das Mittelmeer und kurzem Steilabfall gegen das Jordantal. Zu der Zeit, welche hier in Frage kommt, gliederte sich dieses Ländchen von Nord nach Süd in die Provinzen Galiläa, Samaria und Judäa, eine Dreiteilung, welche zwar erst in den Tagen der Makkabäer zu allgemeiner

[1] Thom., S. th. 1, qu. 53, a. 2.

Geltung gekommen war, aber doch auch ihre physikalische Berechtigung hatte [1]. Die Namen der Provinzen stammten aus dem höchsten Altertum. Schon im Buche Josue wird ein Distrikt des Stammgebietes Nephthali, der nördlichen Hälfte der späteren Provinz Galiläa, הַגָּלִיל, „der Kreis“ oder „der Bezirk“, genannt (20, 7; 21, 32), und bei Isaias (8, 23) heißt der nördliche Grenzsaum des Westjordanlandes גְּלִיל הַגּוֹיִם, „der Bezirk der Heiden“ (Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, Mt 4, 15) oder der von Heiden bewohnte Bezirk.

Kein anderer Strich des Landes, welches von Milch und Honig floß, war so verschwenderisch mit den Gaben der Natur überschüttet wie die Provinz Galiläa. Die nicht sehr hohen Berge und die romantischen Täler im Norden boten Ackerland und Weidetrift; die den südlichen Abschluß bildende große Ebene oder „Aue“ Jesreel (Esdrelon) mit ihrem schwarzen und roten Humus war ein Getreidefeld, „dessen Samen keine Menschenhand aussät, dessen reife Ähren kein Schnitter erntet“ [2]; die sanft ansteigenden Ufer des Sees Genesareth im Nordosten vollends glichen Obstgärten, welche sozusagen das ganze Jahr hindurch in goldener Fruchtbarkeit prangten, so entzückend und berauschend, daß Flavius Josephus vergeblich nach Worten sucht, welche dieser „Landschaft von wunderbarer Natur und Schönheit“ gerecht werden könnten [3]. Infolge der üppigen Ergiebigkeit des Bodens war die ganze Provinz auch reich und dicht bevölkert, ja von einer fast ununterbrochenen Kette blühender Ortschaften durchzogen. Nach Josephus barg sie nicht weniger als 204 Städte und Dörfer (πόλεις καὶ κῶμαι) [4], und wenn die weitere Angabe des Historikers, auch das kleinste Dorf habe über 15000 Einwohner gezählt [5], schwerlich von Übertreibung freizusprechen ist, so will doch auch die Nachricht in Anschlag gebracht sein, daß

[1] Vgl. J. Wimmer, Palästinas Boden mit seiner Pflanzen- und Tierwelt, Köln 1902, 10 ff.

[2] G. H. v. Schubert, Reise in das Morgenland III, Erlangen 1840, 166.

[3] Fl. Jos., Bell. Iud. III 10, 8. [4] Ders., Vita 45.

[5] Ders., Bell. Iud. III 3, 2.

Josephus selbst als jüdischer Feldherr während des letzten Krieges mit den Römern in Galiläa allein mit leichter Mühe ein Heer von über 100000 Mann aufbringen konnte[1]. Kühner, unternehmender und kriegerischer Sinn muß ein hervorstechender Charakterzug der Galiläer gewesen sein. „Den Männern", versichert Josephus, „fehlte es nie an Mut und dem Lande nie an Männern", „von Jugend auf waren sie mit dem Kampfe vertraut", aber freilich auch „neuerungssüchtig und von Natur zu Umsturz und Empörung geneigt"[2].

Nicht etwa diese letztgenannten Eigenschaften, sondern weit abseits liegende Gründe waren es, welche die maßgebenden Kreise des südlichen Judäa mit einer gewissen Verachtung auf Galiläa und die Galiläer herabschauen ließen. Als Nikodemus seinen Kollegen, den Mitgliedern des Synedriums von Jerusalem, gegenüber den Herrn in Schutz zu nehmen wagte, erhielt er die Antwort: ‚Bist etwa auch du aus Galiläa? Forsche nach und siehe, daß aus Galiläa kein Prophet ersteht' (Joh 7, 52), eine Behauptung, welche freilich mit den heiligen Schriften selbst in Widerspruch gerät, um so greller aber die alte und bittere, von religiösen Motiven getragene Spannung zwischen Süd und Nord beleuchtet. Unmittelbar an heidnische Länderstrecken anstoßend, war und blieb Galiläa der Zersetzung durch heidnische Einflüsse und der Unterjochung durch heidnische Feinde bloßgestellt, und der jüdische Bevölkerungsteil hatte jahrhundertelang nur eine kleine Minderheit, nur eine „Diaspora" unter den Heiden dargestellt. Erst unter dem Hasmonäer Aristobul I (104—103 v. Chr.), wie es scheint, waren die Galiläer wieder judaisiert, d. h. gezwungen worden, sich beschneiden zu lassen und nach jüdischen Gesetzen zu leben[3]. Übrigens mag durch jene Antwort — es sind, wie gesagt, jerusalemische Ratsherren, welche sprechen — auch etwas von dem übermütigen Ton geklungen haben, mit welchem man heute noch Bewohner einer Hauptstadt von „der Provinz"

[1] Bell. Jud. II 20, 6—8. [2] Ebd. III 3, 2; Vita 17.
[3] Ders., Antt. XIII 11, 3. Vgl. Schürer, Geschichte II 6 f.

reden hören kann. Und endlich hatte ja die überwiegende Majorität des Synedriums in Sachen „des Galiläers“ bereits Stellung genommen und gegen den Propheten von Nazareth Partei ergriffen.

Nazareth! Dieser Name ist den Büchern der Propheten und überhaupt dem Alten Testament unbekannt. Auch unter den zahlreichen galiläischen Ortschaften, deren Josephus gedenkt, hat derselbe keine Stelle. Wiewohl also in den Evangelien „Stadt“, πόλις, geheißen (Mt 2, 23. Lk 1, 26; 2, 4 39; 4, 29), ist Nazareth jedenfalls nur ein Ort wie viele andere gewesen, keine Stätte historischer Erinnerungen und auch kein Platz von politischer Bedeutsamkeit. Es war ein Galiläer und ein Israelit ohne Falsch, welchem der Name Nazareth die mißtrauische Frage entlockte: ‚Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?‘ (Joh 1, 46). Daß ein Makel an dem Namen gehaftet, daß die Einwohner in einem üblen Rufe gestanden, hat er schwerlich sagen wollen. Aber dieses Nazareth schien ihm allzu glanz- und klanglos, als daß er es für den Quellpunkt der Wasser des messianischen Heiles hätte halten können.

Nazareth existiert heute noch, und wie es scheint, ist es in den letzten Jahrzehnten in einem stetigen Aufschwung begriffen; wenigstens wird die Einwohnerzahl jetzt auf 11 000 geschätzt[1]. Es liegt im unteren oder südlichen Galiläa, immer noch, wie zur Zeit des Herrn, auf einem Berge (Lk 4, 29), vielleicht aber heute etwas tiefer als damals, an den Abhängen des Dschebel-es-Sich, friedlich und freundlich in eine Talmulde gebettet und bewacht von einem Kranze von Hügeln. „Ein Hochtalkessel“, schreibt Keppler, „350 m über dem Meere gelegen, rings stark umrandet von Höhen, welche noch bis zu 140 m über den Talgrund aufsteigen; die höchste derselben, der Dschebel-es-Sich, schwingt sich 488 m über den Meeresspiegel empor. Der Umwallungsring ist fest geschlossen; nur gegen Südwesten öffnet sich eine Gasse nach der Ebene Esdrelon hin. Oben kahle Höhen, rauhes Felsgestein; unten

[1] Guthe in der Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche XIII³ (1903) 678.

Fruchtfelder, grüner Wiesen- und Weidegrund, schöne Bäume, dunkle Cypressen, fröhlich wogende Palmen, weißblinkende Häuser in zwanglosen Reihen an den Wänden anklimmend. Ein echtes Bergstädtchen; abgesondert von der Welt auf seinen luftigen Höhen, aber keineswegs hermetisch abgeschlossen; denn nicht nur jene Talpforte hält die Verbindung offen, auch jeder der umliegenden Hügel gewährt die schönsten und weitesten Ausblicke; schlichtfreundlich und doch nicht ohne eine gewisse Großartigkeit und einen tiefen Ernst; in sich gesammelt, aber nach oben erschlossen, dem Himmel zu, dessen Gewölbe in engerem und flacherem Bogen es überdacht und auf seinen Bergmauern zu ruhen scheint“ [1].

„Nazareth“ ist die in der offiziellen Ausgabe der Vulgata eingehaltene Namensform. Die griechischen Handschriften und Ausgaben des Neuen Testamentes schwanken. An unserer Stelle, Lk 1, 26, und ebenso Lk 2, 4 39 51 schreibt Tischendorf und auch Bernhard Weiß Ναζαρέθ, Westcott und Hort Ναζαρέτ; Lk 4, 16 hingegen haben alle drei Ausgaben Ναζαρά und Apg 10, 38 alle drei Ναζαρέθ. Die Handschriften kennen außerdem noch die Schreibweisen Ναζαράθ und Ναζαράτ. In ähnlicher oder in gleicher Weise spaltet sich die Textüberlieferung der drei anderen Evangelien (Mt 2, 23; 4, 13; 21, 11. Mk 1, 9. Joh. 1, 46 f). Auch das Nomen gentile weist verschiedene Formen auf, die häufigere Form Ναζωραῖος und die verhältnismäßig seltene Form Ναζαρηνός, dazu in den Handschriften als Varianten Ναζαραῖος, Ναζοραῖος, Ναζορηνός, Ναζωρηνός. Diese letzteren, weniger gut bezeugten Formen sind deshalb, wie mir scheint, nicht ohne Interesse, weil sie der kritisch gesicherten Schreibweise Ναζωραῖος erläuternd an die Seite treten. Das ω der zweiten Silbe hat großes Befremden erregt und zu sehr ausschweifenden Hypothesen Anlaß gegeben [2].

[1] Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient[4] 367.

[2] Vgl. J. Halévy, Ναζωραῖος (Revue Sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne XI [1903] 232—239): Ναζωραῖος sei נְצוּרָיָא, angebliches Denominativ von נְצוּרָא, der angeblichen aramäischen Form für נֵצֶר, Is 11, 1 Epitheton des Messias.

Die Varianten zeigen, daß der Vokal der zweiten Silbe sich verschieden färbte, und ω neben ο wird nicht gar so auffällig erscheinen dürfen, weil diese Laute infolge der Vernachlässigung der Quantität sehr oft miteinander vertauscht wurden[1].

Durch die griechischen Namensformen gilt es zu der hebräischen Urform vorzudringen. Nur auf diesem Wege können wir dem Verständnis einer merkwürdigen Stelle des Matthäusevangeliums näher kommen. Der erste und der dritte Stammkonsonant der Urform sind allem Zweifel entrückt. Aber welchem der vielen hebräischen Zischlaute mag das griechische ζ entsprechen? In den Transskriptionen der Septuaginta, an welche man sich zunächst um Aufschluß wendet, vertritt ζ, in späterer Zeit ein einfaches, weiches s, meist das gelinde, säuselnde ז, mitunter aber das ursprünglich emphatisch, später jedoch vielfach auch ganz weich gesprochene צ[2]. Anderweitige Instanzen entscheiden in unserem Falle gegen ז für צ. Neuerem Widerspruche gegenüber[3] seien sie kurz aufgezählt. Der heutige arabische Name des Städtchens, welcher doch wohl aus dem aramäischen Dialekte Palästinas übernommen sein wird, weist das emphatische s auf (النّاصرة, en-naṣira). In den älteren syrischen Übersetzungen der Evangelien wird das ζ der griechischen Namensformen konstant durch ܨ wiedergegeben (ܢܨܪܬ, nāṣ^{e}rat). In der talmudischen Literatur wird der Herr הַנּוֹצְרִי genannt und die Jünger des Herrn נוֹצְרִים[4], = ὁ Ναζωραῖος oder ὁ Ναζαρηνός im Neuen Testamente, bzw. Ναζωραῖοι Apg 24, 5; beiden Ausdrücken eignet schon im Neuen

[1] Vgl. Winer-Schmiedel, Grammatik des neutest. Sprachidioms, Göttingen 1894 ff, 48. Fr. Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch[2], ebd. 1902, 23.

[2] עין, Gn 10, 13 u. 22, 21, lautet in Tischendorfs Septuaginta-Ausgabe beidemal Οὖζ, bei de Lagarde einmal Ωσ, einmal Ωζ, bei Swete einmal Ὦσ, einmal Ὦξ. צֹעַר, Jr 48, 34, lautet bei Tischendorf Ζογόρ und bei Swete Ζόγορ.

[3] Kaulen in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon IX[2] (1895) 66 f.

[4] Vgl. etwa den Anhang bei Laible, Jesus Christus im Thalmud, mit einem Anhange: Die thalmudischen Texte, mitgeteilt von Dalman, Leipzig 1891 1900.

Testamente ein verächtlicher und mißgünstiger Klang. Die ältesten Deutungen des Namens Nazareth, wie sie in den bereits angeführten Lexika biblischer Eigennamen niedergelegt sind, nehmen wenigstens zum größten Teile die Schreibung mit צ zur Voraussetzung. Ja Hieronymus hat in seinem Lexikon ausdrücklich hervorgehoben, daß Nazareth im Hebräischen mit צ geschrieben werde und nicht mit ז[1]. — Daß also das Wort Nazareth auf die Wurzel נצר zurückgeht, wird nicht mehr bezweifelt werden dürfen. Die Art der Bildung freilich oder die einstige Aussprache ist damit noch nicht festgestellt. Ich halte es für das Wahrscheinlichste, daß der Name „Nāṣ'rat", נְצַרַת, gelautet hat[2], namentlich im Hinblick darauf, daß die alte Femininendung ־ת sich in vielen kanaanitischen Ortsnamen des Alten Testamentes erhalten hat, insbesondere auch in Bildungen wie בֶּצֶקֶת, דִּבְרַת, צְרֵדָת. Zweifelhafter noch als der Laut bleibt natürlich der Sinn des Namens. Immerhin aber wird die in neuerer Zeit schon fast üblich gewordene Deutung „Wacht" oder „Warte" alle Beachtung verdienen, weil sie nicht bloß durch den Stamm נצר sofort nahegelegt wird, sondern auch der Höhenlage des Städtchens mit ihrer freien Ausschau angemessen erscheint.

Gleich an der Schwelle des Neuen Testamentes, bei ihrer erstmaligen Einführung in die evangelische Geschichte, werden die Namen Nazareth und Nazarener in innigste Verbindung gebracht mit einem Ausspruche der Propheten. Nach der Rückkehr aus Ägypten, berichtet Matthäus, begab die heilige Familie

---

[1] Bei de Lagarde, Onom. Sacra[2] 95: „scribitur autem non per z litteram, sed per hebraeum sade, quod nec s nec z littera sonat." Vgl. Hier., Comm. in Is. ad 11, 1.

[2] So J. K. Zenner, Philologisches zum Namen „Nazareth", in der Zeitschr. f. kath. Theol. XVIII (1894) 744 ff. Ebenso, wie es wenigstens scheint, G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, Leipzig 1894, 119 141. — Th. Keim (Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1867—1872, I 319 f; II 421 f) empfahl die Form נְצָרָה und die Übersetzung „die Hüterin". H. Ewald (in den Göttinger gel. Anzeigen 1867, 1602 f) entschied sich für נְצֹרֶת, „Warte" oder „Warthaus". Fr. Delitzsch (in der Zeitschr. für die ges. luther. Theol. u. Kirche XXXVII [1876] 401 f) punktierte נְצֶרֶת, „Wächterin" oder „Wacht".

sich nach Galiläa und nahm Wohnung in der Stadt Nazareth, ‚damit das Wort der Propheten erfüllt würde: Er wird Nazarener genannt werden' (ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, Mt 2, 23). So, wie es lautet, im Alten Testamente nicht nachweisbar, ist dieses Wort nach alter Tradition andeutungsweise und keimartig in der Prophetie bei Is 11, 1 beschlossen. Assur hat Israel zertreten wie Gassenkot. Die heidnische Weltmacht war das Werkzeug in der Hand des seinem Volke zürnenden Gottes. Nun aber wollte die Axt sich rühmen gegen den, der sie schwang, und die Säge sich brüsten gegen den, der sie zog. Deshalb wird Assur, an Macht und Pracht dem Zedernwald des Libanon vergleichbar, hoffnungslos dem Untergang überantwortet, während das Haus Davids, des Sohnes Jesses, für den Augenblick allerdings nur der Stumpf eines gefällten Baumes, mit neuer Lebenskraft befruchtet wird: ‚Und ein Reis sproßt auf aus dem Stumpfe Jesses und ein Schößling bricht hervor aus seinen Wurzeln.' Dieser Schößling, anerkanntermaßen der Messias, heißt im Munde des Propheten „Nezer", נֵצֶר, und dieses „Nezer" steht nach dem Gesagten in engster Lautverwandtschaft mit dem Worte Nazareth. Die Tradition dürfte die Wahrheit sagen[1]. Isaias selbst hat die Tragweite seiner Ausdruckweise schwerlich ganz durchschaut. Die Erfüllung wirft neues Licht auf die Weissagung und läßt auch die sprachliche Hülle oder Hülse bedeutsam erscheinen. Der Heilige Geist hat dem Seher gerade das Wort „Nezer" auf die Lippen gelegt, um vorwegnehmend schon darauf hinzuweisen, daß der kleine, unscheinbare Schößling ein armer, verachteter Nazarener sein werde. Der volle Ausdruck τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν nötigt noch nicht zu der Annahme, daß Matthäus eine Mehrheit von alttestamentlichen Weissagungen im Auge

[1] Die Tradition selbst ist bezeugt durch Hier., Comm. in Is. ad 11, 1; Ep. 57, ad Pamm., 7. Sie kommt aber auch in den alten Deutungen des Namens Nazareth zur Geltung. Die Septuaginta übersetzten נֵצֶר durch ἄνθος, „Blüte", und deshalb deuten die griechischen Lexika Νάζαρ ἄνθος, Ναζαρὲθ ἄνθος (de Lagarde a. a. O. 205 220 227). Hieronymus übersetzte „flos" und deshalb deutete er „Nazareth flos" (ebd. 95 99; vgl. Hier., Ep. 46, 12).

gehabt habe. Indessen war der Gedanke, welcher durch den aus den Wurzeln des früheren Baumes emporkeimenden Schößling veranschaulicht werden soll, daß nämlich der Messias der alten Königsfamilie erst dann entsprossen werde, wenn dieselbe alles äußeren Glanzes entkleidet und bis in die Niedrigkeit des einstigen Stammhauses zurückgesunken ist, an verschiedenen Stellen der prophetischen Schriften in wechselnden Bildern zum Ausdruck gekommen (vgl. Is 53, 2. Ez 17, 22. Zach 3, 8; 6, 12). Alle diese Stellen könnte Matthäus in das Wort des größten der Propheten einbegriffen haben, ähnlich wie zur Zeit, da er schrieb, aller Spott und Hohn der Gegner über die Herkunft Jesu zusammengefaßt zu werden pflegte in den Schimpfnamen „Nazarener“. Das aber wird festzuhalten sein: Matthäus nimmt keinen Anstand, „Nezer“ und „Nazarener“ einander gleichzusetzen, und dann muß er sagen wollen: „Nezer“ war der Weckruf und „Nazarener“ war das Echo, und der Gleichklang war die Fügung dessen, welcher über dem weissagenden Wort und über dem geschichtlichen Ereignis waltet[1].

Drum eilt Gabriel nunmehr nach Nazareth, und zwar zu einer Jungfrau, welche verlobt war einem Manne mit Namen Joseph, aus dem Hause Davids.

Sechs Monate vorher, als er die Geburt des Vorläufers anzukündigen hatte, war der Engelfürst zu Zacharias gegangen, nicht zu Elisabeth. Jetzt, da er dem Messiaskinde die Wege bereiten soll, sucht er die Braut auf, nicht den Bräutigam. Der Tau des Himmels soll die Wurzeln Jesses wieder sprossen machen; ohne Zutun, ohne Wissen eines Mannes soll die Jungfrau Mutter werden[2].

Auch diese Jungfrau stand bereits vor Isaias' Seherblicken. ‚Siehe‘, rief er, ‚die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären und seinen Namen Emanuel nennen‘ (Is 7, 14). Das hebräische עַלְמָה, der Etymologie nach soviel

[1] Auf eine Würdigung abweichender Auffassungen verzichte ich des Raumes halber.

[2] Vgl. Aug., Sermo 291, in nat. Ioh. Bapt. 5, 3.

als gereiftes, mannbares Mädchen, bezeichnete laut dem Zusammenhang eine unbefleckte Jungfrau, und ward deshalb von den Septuaginta sowohl wie von dem griechischen Übersetzer des Matthäusevangeliums (1, 23) durch παρθένος wiedergegeben. Eben dieses Wort gebraucht nun auch Lukas, um die unversehrte Reinheit der Verlobten hervorzuheben. Die Absichtlichkeit seiner Redeweise liegt zu Tage. Er hätte sagen können: zu einer Verlobten; er sagt: zu einer jungfräulichen Verlobten.

Der Begriff der Verlobung und insbesondere die eherechtliche Bedeutung oder Wirksamkeit derselben hat nach den wechselnden Anschauungen der Zeiten und Länder mannigfachen und tiefgehenden Schwankungen unterlegen. Hier ist der Ausdruck ἐμνηστευμένῃ, in der Vulgata „desponsata", selbstverständlich in Gemäßheit der Auffassung der Juden zur Zeit des Herrn zu würdigen. Maria war verlobt nach Gesetz und Gebrauch der Synagoge. Diese Verlobung aber, אֵרוּסִין, war nicht sowohl ein Eheversprechen als vielmehr eine Eheschließung; sie entsprach, um mit den Kanonisten zu reden, nicht sowohl den sponsalia de futuro als vielmehr den sponsalia de praesenti[1]. Mit dieser Verlobung, welche auf verschiedene Weise vor sich gehen konnte, immer aber vor Zeugen statthaben mußte, war die Ehe oder das Eheband bereits gegeben. Die noch ausstehende Heimführung der Braut in das

[1] Über das Beweismaterial, hauptsächlich im 3. Seder der Mischna enthalten, siehe: J. Buxtorfius Fil., Dissertatio de sponsalibus et divortiis, Basil. 1652, 66 ff. J. Seldenus, Uxor Ebraica, Wittenb. 1712, 92 ff. J. L. Saalschütz, Das Mosaische Recht usw. II², Berlin 1853, 728 ff. M. Flunk, Eine archäologisch-exegetische Studie über die Vermählung der heiligen Jungfrau mit Joseph, in der Zeitschr. f. kath. Theol. XII (1888), 656 ff. Die Ausführungen bei J. Freisen (Geschichte des kanonischen Eherechts, Tübingen 1888, 92 ff) über „das Eheschließungsrecht der Juden" beruhen auf nicht zureichenden Quellen und stehen unter dem Zeichen der These, daß die Ehe nicht schon durch den Konsens, sondern erst durch die Kopula zu stande komme, einer These, welche Freisen selbst in einer späteren Abhandlung (Zur Gesch. des kanon. Eherechtes, im Archiv f. kath. Kirchenrecht LXVII [1892] 369 ff) zurückgenommen oder wenigstens auf das kanonische Eheschließungsrecht nicht anwendbar erklärt hat.

Haus des Bräutigams, בֵּית־אִישׁ, war nur der Schlußakt der die Eheschließung umgebenden Formalitäten, die Hochzeitsfeier, die solenne Einsetzung in die volle eheliche Gemeinschaft. Im mosaischen Gesetze (Dt 22, 23 ff) wird die Verlobte zugleich als die Gattin des Verlobten bezeichnet und das fleischliche Vergehen einer Verlobten mit einem andern Manne dem Ehebruche gleichgestellt, insofern über beide Teile die Strafe der Steinigung verhängt wird. Die zu Grunde liegende Voraussetzung, daß dem Verhältnis zwischen Bräutigam und Braut schon ehelicher Charakter eigne, blieb auch für die Folgezeit in ungeschwächter Geltung. Es war eine sachgemäße Interpretation des Gesetzes, wenn später die Bestimmung getroffen wurde, daß das Verlöbnis nur aus denselben Gründen und auf demselben Wege, vermittelst des Scheidebriefes, gelöst werden könne wie auch die bereits vollzogene Ehe. Auf die Sprache des Gesetzes zurückgreifend, nennt auch Matthäus (1, 18 ff) die Verlobte zugleich die Frau (ἡ γυνή) des Verlobten und den Verlobten zugleich den Mann (ὁ ἀνήρ) der Verlobten. Philo hat in seiner Darstellung des jüdischen Eherechtes geradezu den Satz vertreten: „Das Verlöbnis gilt der Ehe gleich“ (αἱ γὰρ ὁμολογίαι γάμοις ἰσοδυναμοῦσιν)[1].

Die Anwendung auf unsern Fall wird wesentlich erleichtert durch die berührten Verse bei Matthäus. Maria war verlobt, μνηστευθεῖσα, desponsata, aber noch nicht in häusliche Gemeinschaft mit Joseph getreten, als der göttliche Gnadenplan sich in ihrem Schoße verwirklichte. Nach und nach machen sich die Zeichen der Mutterschaft an ihr bemerkbar, und da sie auch jetzt noch in unverbrüchlichem Schweigen beharren zu sollen glaubt und dem umflorten und bange fragenden Auge Josephs auszuweichen sucht, so sieht sich letzterer einem Wirrsal und Gewoge von Sorgen und Zweifeln preisgegeben, einer grausamen Pein, welche Maria selbst wohl versteht und mitempfindet. Erwägungen, welche an dieser Stelle nicht weiter zergliedert zu werden brauchen, führen Joseph zu dem Ent-

[1] Philo, De spec. leg. 3, 12 (ed. Mangey II 311).

schlusse, Maria ‚heimlich zu entlassen' (λάθρᾳ ἀπολῦσαι, occulte dimittere), d. h. vermutlich ihr privatim, mit Umgehung der richterlichen Instanz, den Scheidebrief zuzustellen[1]. Eine Nacht, vielleicht die letzte vor der Ausführung des verzweifelten Entschlusses, bringt ihm Erlösung. Ein Engel des Herrn sagt ihm im Traume: ‚Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, deine Frau, zu dir zu nehmen.' Sein Kummer zerfließt in seligster Wonne. ‚Und er nahm seine Frau zu sich' (παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, accepit coniugem suam), das heißt jedenfalls: er holte sie heim unter sein Dach. In der Regel pflegte die Heimführung ein Jahr nach der Verlobung zu erfolgen. Auch Maria ist mindestens mehrere Monate lang Verlobte geblieben. Bald nach Empfang der Himmelsbotschaft begab sie sich nach Judäa, um ‚ungefähr drei Monate' bei Elisabeth zu verweilen (Lk 1, 56), und erst mit ihrer Heimkehr nach Nazareth sind jene schweren Tage angebrochen, denen der Engel des Herrn ein Ziel setzen mußte.

Damit glätten und klären sich die Zeitumstände zu einem immerhin beachtenswerten Ausblick. Zur Zeit der Empfängnis des Herrn stand Maria kraft des Verlöbnisses schon in ehelichem Verhältnisse zu Joseph. Zur Zeit der Geburt des Herrn hatte sie auch Josephs Haus bezogen. „So strenge und ein für allemal hat Gott den Kindersegen nur an die Ehe geknüpft, so sehr hat er bereits mit der Schöpfung des ersten Menschenpaares die Form der ehelichen Zusammengehörigkeit als Quelle alles Menschenlebens geheiligt, daß er von der sittlichen Norm selbst da nicht Umgang nimmt, wo mit der geheimnisvollen Befruchtung des jungfräulichen Schoßes irgend eine Tätigkeit des Mannes absolut unverträglich ist.“[2]

[1] Die Annahme Maldonats und mancher andern Erklärer, Joseph habe sich in aller Stille aus Nazareth zurückziehen und anderswo niederlassen wollen, ist, scheint mir, mit dem Ausdrucke des Evangelisten nicht zu vereinbaren.

[2] J. Grimm, Das Leben Jesu I², Regensburg 1890, 122. — Die Frage, weshalb die jungfräuliche Mutter zugleich Ehegattin sein sollte, hat schon die alten Väter beschäftigt. In ihren Antworten werden hauptsächlich folgende Gesichtspunkte betont: das Wunder der jungfräulichen

Das Protevangelium Jakobi wollte wissen, Joseph sei zur Zeit der Verlobung ein schon hochbetagter Witwer gewesen, während Maria erst zwölf Jahre zählte. Auf göttliche Weisung hin habe der Hohepriester „die Witwer des Volkes“ versammelt, um einem derselben das zwölfjährige Mädchen, welches bis dahin im Tempel gelebt hatte, zum Weibe zu geben. Aus dem Stabe Josephs sei eine Taube hervorgekommen und Joseph auf den Kopf geflogen. Joseph aber habe sich gesträubt und erklärt: „Ich habe Söhne und bin ein alter Mann, diese aber ist so jung; ich würde wohl zum Gespötte werden für die Kinder Israels.“ [1] Erst durch die Erinnerung an Gottesgerichte der Vorzeit vermochte der Hohepriester den Widerspruch des Auserkorenen zum Schweigen zu bringen.

Diese Darstellung hat gezündet. Der greise Witwer schreitet bis zur Stunde durch die Erbauungsliteratur sowohl wie durch die bildende Kunst. Überhaupt hat das Protevangelium trotz oder vielmehr gerade wegen seiner durchaus romanhaften Anlage und Haltung durch die Jahrhunderte fortgelebt. Irgend welche historische Gewähr kommt seinen Erzählungen nicht zu, mag auch die jedesmalige Herkunft sich heute nicht mehr mit Sicherheit bloßlegen lassen. Das Bild des Witwers ist wohl lediglich der Reflex der dunkeln Andeutungen der Evangelien über „Brüder“ Jesu. Diese Brüder Jesu, sehr wahrscheinlich entfernte Verwandte Josephs oder Marias, muß der Verfasser

---

Geburt sollte dem Teufel verborgen bleiben; die Mutter sollte vor Schimpf und Strafe bewahrt werden; der Mutter wie dem Kinde sollte ein Pfleger und Beschützer zur Seite stehen. Siehe F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten[2], Stuttgart 1886, 86—92. Vgl. übrigens auch Thom. Aq., S. th. 3, qu. 29, art. 1. Der erste Grund, welcher in den Erörterungen der Väter eine besondere Rolle spielt, ist jedenfalls dahin zu verstehen, daß der Teufel über das Wunder der jungfräulichen Geburt, welches sofort seinen Verdacht erregt haben würde, sich hinwegtäuschen ließ, weil er die Jungfrau vermählt sah und deshalb, unter Verzicht auf nähere Prüfung, das Kind für ein Kind Josephs hielt. Zur Kritik dieses Gedankens vgl. Picardus zu Bernard., Hom. de laud. V. M. 2, 13, bei Mabillon, S. Bern. opp., Par. 1719, I, Notae CIX.

[1] Protev. Iac. 9, 2.

irrtümlich, aber in Übereinstimmung mit manchen Zeitgenossen, für Söhne Josephs aus einer früheren Ehe gehalten haben. Er redet noch wiederholt von Söhnen Josephs und erblickt in ihnen unverkennbar bereits erwachsene Männer. Daß die Mutter heimgegangen war, bevor der Vater, durch den Himmel selbst gedrängt, zu einer neuen Ehe schritt, wird ihm selbstverständlich erschienen sein[1].

Ebenso wertlos ist die Angabe über das Alter der Braut. Als Maria 12 Jahre alt geworden, lautet der Bericht, „fand eine Beratung der Priester statt, die da sprachen: Siehe, Maria ist zwölfjährig geworden im Tempel des Herrn; was sollen wir nun mit ihr machen, damit sie nicht etwa das Heiligtum des Herrn beflecke (nämlich durch die Katamenien)?“ Der Hohepriester nimmt dann, wie gesagt, im Allerheiligsten den Bescheid entgegen, die Jungfrau sei einem Witwer zu übergeben. Die Zwölfjährigkeit bedeutet also den Eintritt der Pubertät oder Mannbarkeit, eine Anschauung, welche in den Tagen des Verfassers sozusagen allgemein geteilt ward. Das mosaische Gesetz war über das Alter der Nupturienten mit Stillschweigen hinweggegangen. Später aber galt bei den Juden die Bestimmung, daß ein Mädchen sich verehelichen dürfe, wenn es 12 Jahre und 1 Tag, ein Knabe, wenn er 13 Jahre und 1 Tag vollendet hatte. Daß in südlichen Ländern, besonders im Orient, beide Geschlechter sich verhältnismäßig früh zur Reife entwickeln, ist bekannt, aber hier kaum zu betonen; fordert ja auch das römische Recht und nach seinem Vorgange auch das kirchliche Recht nicht mehr als volle 12 Jahre beim Mädchen und volle 14 Jahre beim Knaben. Übrigens verwickelt sich das Protevangelium in einen seltsamen Widerspruch. Während Maria zur Zeit, da sie Joseph anvertraut wird, erst 12 Jahre zurückgelegt hat, soll sie zur

[1] Es verdient bemerkt zu werden, daß Origenes (Comm. in Matth. 10, 17) die auch zu seiner Zeit mehrfach vertretene Meinung, daß die „Brüder Jesu“ Kinder einer früheren Gattin Josephs gewesen seien, auf das apokryphe Petrusevangelium oder auf das „Buch des Jakobus“, d. h. auf unser Protevangelium, zurückführen will.

Zeit, da die Merkmale der Mutterschaft an ihr hervortreten, 16 Jahre alt gewesen sein[1]. Die Schrift ist kein einheitliches Ganzes, sondern eine Kompilation, welche aus verschiedenartigen Quellen schöpft, ohne auf Ausgleichung und Vermittlung des buntfarbigen Stoffes gebührend Bedacht zu nehmen. Jene Altersbestimmungen gehören auch zu den verräterischen Anzeichen allzu loser Verknüpfung von Legenden, welche ihre eigenen Wege gingen, geführt, die eine wie die andere, von geschäftiger Einbildungskraft[2].

Der Ausdruck des Evangelisten παρθένος verbürgt nur die Jungfräulichkeit der Verlobten, gestattet aber keinen Schluß auf ihre Jahre. Der Fortgang des evangelischen Berichtes jedoch dürfte dringend die Annahme empfehlen, daß sie das Kindesalter längst überschritten hatte. Der Antrag des Engelfürsten selbst setzt notwendig nicht bloß körperliche, sondern auch geistige Reife voraus. Für einen Augenblick liegt die Verwirklichung des Erlösungsratschlusses in der Hand der Jungfrau. Außerdem beteuert sie selbst, daß sie entschlossen ist, Jungfrau zu bleiben. Hatte sie sich trotzdem verlobt und verehelicht, so werden äußere Umstände maßgebend gewesen sein, Umstände, welche die Eingehung einer Ehe forderten, aber die Hinausschiebung des Termins gestatteten. Über diese Umstände selbst soll später noch ein Wort gesagt werden[3].

Den Namen des Bräutigams der Jungfrau dürfen wir nicht ganz übergehen. Der erste biblische Träger des Namens Joseph, יוֹסֵף, war der ältere Sohn Jakobs von Rachel, der

[1] Protev. Iac. 12, 3.

[2] Jüngere, an das Protevangelium sich mehr oder weniger anlehnende Apokryphen berechnen das Alter der Jungfrau zur Zeit der Verlobung teils auf 12 Jahre, wie die koptisch-arabische „Historia Iosephi fabri lignarii", teils auf 14 Jahre, wie das lateinische Evangelium Pseudo-Matthaei und das gleichfalls lateinische Buch „De nativitate Mariae". Noch weitere Marienlegenden aufzurufen, verlohnt sich nicht. Siehe die einläßlichen Nachweise bei Fr. Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster i. W. 1898, 88 ff.

[3] Das Schriftchen „Età di Maria Santissima all'epoca della nascita del Salvatore" von G. G. Cereseto, Turin 1885, ist mir leider nicht zugänglich gewesen.

sog. ägyptische Joseph, in den Literaturen aller Völker das klassische Beispiel für das wunderbare Walten der Vorsehung, bei den christlichen Homileten, schon seit Ambrosius, überdies der Spiegel der Herzensreinheit. St Bernhard weiß eine schöne Parallele zu ziehen zwischen dem Sohne Rachels und dem Bräutigam der Jungfrau, welch letzterer nicht nur den Namen des großen Patriarchen geerbt, sondern auch seine Keuschheit erlangt, seine Unschuld und Gnade davongetragen habe[1]. Von Rachel steht geschrieben: ‚Sie empfing und gebar einen Sohn, und sie sprach: Gott hat meine Schmach hinweggenommen (אָסַף, abstulit). Und sie nannte seinen Namen Joseph, indem sie sprach: Möge der Herr mir einen zweiten Sohn hinzugeben (יֹסֵף, addat, Gn 30, 24).' Der Dankesruf knüpft an den Laut des Namens an (mit dem Worte אָסַף), die Bitte spricht den Inhalt des Namens aus. Ursprünglich hat der Name, wie Ed. Meyer aus ägyptischen Denkmälern nachwies, יוסף־אל geheißen: „Gott möge hinzugeben" oder „Gott möge wachsen lassen"; später ward er, einem stets wiederkehrenden Entwicklungsprozesse gemäß, durch Abwerfung des zweiten Teils, des Gottesnamens אל, zu יוסף verkürzt[2].

Es folgt eine genealogische Bestimmung: aus dem Hause Davids, ἐξ οἴκου Δαυείδ — ει ist ein langes i; der alte Diphthong ει wurde zur Zeit der Entstehung der Schriften des Neuen Testamentes wie ī gesprochen[3] — d. h. aus dem Geschlechte oder der Nachkommenschaft Davids. Auf wen aber zielen diese Worte, auf die Jungfrau oder auf Joseph? Seit den Tagen der Väter spalten die Kommentatoren sich in zwei Lager.

---

[1] Bern., Hom. de laud. V. M. 2, 16.

[2] Näheres bei Ed. Meyer, Der Stamm Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme, in der Zeitschr. f. die alttest. Wissensch. VI (1886) 1 ff. Ob auch der inzwischen in babylonischen Quellen aufgefundene Name „Jasup-ilu" einem hebräischen יוסף־אל gleichgesetzt werden darf, wird sich vorläufig nicht entscheiden lassen, weil die Lesung oder Aussprache des Namens immerhin noch zweifelhaft ist; vgl. Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1897, 82 95.

[3] Vgl. Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch[2] 7 ff.

Faßt man nur den vorliegenden Vers ins Auge: ‚zu einer Jungfrau, welche verlobt war einem Manne mit Namen Joseph, aus dem Hause Davids, und der Name der Jungfrau war Maria', so möchte man, wenigstens auf den ersten Blick, geneigt sein, die Worte ‚aus dem Hause Davids' zu Joseph zu ziehen, nicht bloß deshalb, weil unmittelbar vorher von Joseph die Rede ist, sondern namentlich deshalb, weil es unmittelbar nachher heißt: ‚und der Name der Jungfrau war Maria'. Hätte bei jenen Worten schon die Jungfrau vor dem Blick des Schreibenden gestanden, so würde er, möchte man meinen, fortgefahren haben ‚und ihr Name war Maria', wie er 1, 5 gesagt hatte: καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλεισάβετ. Indem er aber sagt: ‚und der Name der Jungfrau war Maria', scheint er selbst anzudeuten, daß er soeben noch von Joseph sprach und sich jetzt erst wieder der Jungfrau zuwendet. Indessen darf bekanntlich der Schein nicht verwechselt werden mit der Wirklichkeit. Die Wahl des Nomens statt des Pronomens kann auch anderweitig bedingt sein, die Wiederholung des Wortes ‚Jungfrau' kann auch auf besonderer Absicht beruhen. Wir sahen schon, daß der Evangelist Gewicht darauf legt, in dem Bilde der Verlobten den charakteristischen Zug der Jungfräulichkeit zu gebührender Geltung zu bringen. Dieses Bestreben drückte ihm zu Beginn des Verses das an sich sehr wohl entbehrliche Wort ‚Jungfrau' in die Feder. Eben dieses Bestreben dürfte also auch die Fassung des Schlusses des Verses beeinflußt haben. Der Umstand aber, daß der Zusatz ‚aus dem Hause Davids' dem Namen Joseph auf dem Fuße folgt, kann überhaupt nicht in die Wagschale fallen. Denn die Wortgruppe ‚zu einer Jungfrau, welche verlobt war einem Manne mit Namen Joseph,' bildete ja ein festgeschlossenes Gefüge. Eine neue Angabe über die Jungfrau konnte immer nur hinter dem Namen des Bräutigams ihre Stelle finden.

Alle Bedenken müssen schwinden, sobald, wie billig, auch der weitere Zusammenhang zu Rate gezogen wird. Im Mittelpunkte der Darstellung, im Vordergrunde des Interesses steht

nicht Joseph, sondern die Jungfrau. Ihr, und ihr allein, gilt die Botschaft des Himmels. Mag nun auch der Berichterstatter noch so streng dem eigenen Empfinden Schweigen gebieten, ein flüchtiges Porträt der Heldin der Erzählung schuldet er den stillen Fragen des Lesers. Sie ist verlobt, und dieser Strich führt von selbst auf den Bräutigam und seinen Namen, während sonstige Mitteilungen über Joseph vor der Hand noch nicht geboten erscheinen. Ein Hinweis auf die Herkunft der Jungfrau hingegen ist kaum zu umgehen, ist von vornherein zu erwarten. Als Elisabeth zum ersten Male erwähnt wurde und dem Leser vorgestellt werden mußte, ward auch ihrer Zugehörigkeit zur Familie Aarons gedacht (1, 5). Ein entsprechender Vermerk über die davidische Abstammung der Jungfrau war von ungleich größerem Belang; er war nicht bloß im Interesse historischer Genauigkeit gelegen, er war mit Rücksicht auf die sofortige Weiterentwicklung geradezu unerläßlich. Der Engel versichert, der Sohn der Jungfrau werde ‚den Thron Davids, seines Vaters', erhalten (1, 32), und bald darauf preist Zacharias den Gott Israels, weil er ein Horn des Heils erweckt habe ‚im Hause Davids, seines Knechtes' (1, 69). Hier wie dort wird also die davidische Abstammung der Jungfrau als bekannt vorausgesetzt, weil der Sohn, der keinen irdischen Vater hatte, nur durch das Blut der Mutter in ein Haus eingeführt, in eine Familie eingegliedert werden konnte. Mithin muß vorher schon die Familienangehörigkeit der Mutter festgestellt worden sein oder, was dasselbe ist, die Worte ‚aus dem Hause Davids' sind nach der Intention des Evangelisten von der Jungfrau zu verstehen. Anders, wesentlich anders liegt die Sache bei Joseph. Ein Anlaß, auf seine Herkunft aufmerksam zu machen, ergab sich erst im ferneren Verlauf der Erzählung, gelegentlich der Schätzung unter Quirinius. Joseph muß sich mit Maria einregistrieren lassen, und zwar zu Bethlehem, ‚weil er aus dem Hause und der Vaterschaft Davids war' (2, 4). Man beachte die Prägnanz und Umständlichkeit des Ausdrucks! Sie deutet selbst schon darauf hin, daß es sich hier um eine neue Angabe handelt, eine bisher

noch für unnötig gehaltene, jetzt aber durch den Gang der Dinge herausgeforderte Erläuterung.

Die Verlobten sind demnach beide davidischem Geschlechte entsprossen. Die Worte ‚aus dem Hause Davids' aber gelten unzweifelhaft nicht Joseph, sondern der Jungfrau. In letzter Linie geht ihr Absehen auf den wunderbaren Schößling aus den Wurzeln Jesses.

Auch Bernhard Weiß hat kürzlich, und zwar mit treffender Motivierung, die Worte auf die Jungfrau bezogen[1], während Zahn dieselben von Joseph verstanden wissen wollte. Aber Zahn sucht im ganzen Neuen Testament vergeblich nach irgend welchem Belege für die davidische Abstammung der Jungfrau. Diese „Fabel" sei erst späteren Ursprungs, während die Evangelien sich „gegen die Herkunft der Maria gleichgültig" zeigten und „die einzige, ganz beiläufige Andeutung", Lk 1, 36, nur etwa vermuten lasse, „daß Maria von Geburt einem priesterlichen Geschlecht angehörte". Jesus sei freilich Sohn Davids gewesen, aber nicht als Sohn der Jungfrau, sondern als rechtlicher Sohn Josephs: „nur sofern Jesus der Sohn des Davididen Joseph ist, ist er selbst ein Davidssohn"[2].

Merkwürdig, wie da, wo die Jungfrau in Frage kommt, auch hervorragende Forscher immer wieder in die Irre gehen[3].

---

[1] B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas (H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I 2⁹), Göttingen 1901, 277.

[2] Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons und der altkirchl. Literatur VI, Leipzig 1900, 328 ff.

[3] Die ganze zweite Hälfte des genannten Bandes der „Forschungen" Zahns steht im Dienste der Behauptung, nach der Geburt Jesu habe Joseph mit Maria eine Reihe von Kindern, die sog. Brüder und Schwestern Jesu, gezeugt, einer Behauptung, durch welche bereits Origenes sich in seinem christlichen Gefühle verletzt und beleidigt fand (Orig., Hom. in Luc. 7; Comm. in Mt 10, 17). Die geradezu erbarmenswerte Unzulänglichkeit der Beweisführung Zahns habe ich in der Literarischen Rundschau 1901, 5 ff, einer kurzen Beleuchtung unterzogen. Zahns Entgegnung („Katholische Kritik", in der Neuen kirchl. Zeitschr. XII [1901] 206 ff) gab mir keinen Anlaß, auch nur ein Wort zurückzunehmen. Mir ist Zahns Standpunkt völlig unverständlich. Ich frage mit St Ephräm: „Quomodo fieri potuit, ut ea, quae domus fuit et habitatio Spiritus, et

Zahn, ein streng bibelgläubiger Gelehrter von staunenswertem Wissen, hält seine These „eines nochmaligen Beweises nicht mehr für bedürftig“, und doch straft sozusagen jedes Blatt der heiligen Bücher diese These Lügen. Seit den Eröffnungen Nathans an David (2 Sam 7) war und blieb ein natürlicher oder fleischlicher, und nicht bloß rechtlicher Sohn oder Abkömmling Davids das Ziel der Hoffnung Israels. Diese oder jene an und für sich vielleicht mehrdeutige oder doch nicht jeden Zweifel an der natürlichen Davidssohnschaft ausschließende Stelle erhält im Alten wie im Neuen Testament durch eine Fülle anderweitiger Zeugnisse ihre authentische Interpretation. Nun aber wollte der Erwartete, welcher von Ewigkeit her ist, in der Zeit Fleisch annehmen aus unberührtem, jungfräulichem Schoße. Konnte er demnach nicht der Sohn eines Davididen sein, so mußte er, wenn er Sohn Davids sein wollte, der Sohn einer Davididin werden, weil nur eine Davididin ihm Davids Blut vermitteln konnte. Mag daher die davidische Abstammung Marias direkt nur Lk 1, 27 ausgesprochen sein, indirekt ist sie im Alten wie im Neuen Testament überall da bezeugt, wo immer nur der Sohn Marias der Sohn und Erbe Davids heißt, weil dieser Sohn, so sagte schon Justin der Märtyrer, seine Geschlechtsangehörigkeit nur erhalten haben kann „durch Vermittlung der Jungfrau Maria“ [1]. In dem Worte des Engels

cui divina virtus obumbravit, postea coniux mortalis hominis fieret et in doloribus iuxta similitudinem primae maledictionis pareret?“ (Bei G. Moesinger, Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo, Venetiis 1876, 23.)

[1] Iust. M., Dial. c. Tryph. c. 120: κατὰ τὴν οἰκονομίαν τὴν διὰ τῆς παρθένου Μαρίας. Sonstige Stimmen der ältesten Tradition über die davidische Abstammung Marias bei Resch, Das Kindheitsevangelium 75 ff 190 ff. — Daß auch die davidische Herkunft Josephs, ähnlich wie die Verehelichung Marias (vgl. vorhin S. 70, A. 2), von providentieller Bedeutung war, soll natürlich nicht geleugnet werden. Auch vor der Öffentlichkeit mußte Jesus als Sohn Davids beglaubigt sein, weil, wie wir später zu Lk 1, 32 noch näher hören werden, die Davidssohnschaft ein schlechterdings unentbehrliches Kenn- und Prüfzeichen des Messias war. In der Öffentlichkeit aber hat Jesus als Sohn Josephs gegolten und auf Grund der davidischen Herkunft Josephs ist er, soviel wir wissen, ohne jeden Widerspruch, als Sohn Davids anerkannt worden. „Wenn nun doch

über die Verwandtschaft Marias mit Elisabeth, Lk 1, 36, welches übrigens später noch zur Besprechung kommen wird, darf schon deshalb kein Hinweis auf priesterliche Herkunft Marias gefunden werden, weil auch der Engel den Sohn der Jungfrau den Sohn und Thronfolger Davids nennt.

Gleich manchen andern Mißverständnissen, welche bis zur Stunde nicht ganz ausgestorben sind, scheint auch die Meinung von der priesterlichen Herkunft der Jungfrau noch im Laufe des 2. Jahrhunderts aufgetaucht zu sein. Ursprünglich wohl nichts anderes als eine freilich sehr übereilte Folgerung aus dem Worte des Engels, ist sie dann, in das Gewebe geschichtlicher Sage verflochten, durch apokryphe Schriften fortgepflanzt und ausgebreitet worden, ohne indessen jemals das traditionelle Bewußtsein der Kirche auch nur vorübergehend trüben zu können. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts erklärte der Manichäer Faustus, der Sohn der Jungfrau Maria, zu welchem die Katholiken sich bekennten, könne weder Sohn Gottes noch Sohn Davids sein, letzteres nicht, weil Joseph, welcher allerdings dem Hause Davids angehört habe, nicht sein Vater gewesen sein solle, Maria aber, seine Mutter, nicht dem Hause Davids, sondern dem Stamme Levi entsprossen sei, die Tochter eines Priesters mit Namen Joachim. Faustus schöpfte sein Wissen über Maria aus einer „apocrypha scriptura, ubi Ioachim pater

---

keine andere menschliche Vaterschaft vorlag, mußte das Kind als von Gott dem Hause Josephs geschenkt angesehen werden, da die Verlobte nach israelitischem Recht schon der Gattin gleichsteht. Die göttliche Absicht bei dieser Geburt verlieh dem Kinde sein Erbrecht, welches, wenn Joseph es anerkannte, wohl auch ein jüdischer Richter nicht bestritten hätte" (Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, 263). Unter diesem Gesichtspunkte sind die Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas zu würdigen, welche die Davidssohnschaft Jesu auf die Davidssohnschaft Josephs gründen, zugleich aber nicht verfehlen, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß Jesus doch auch wieder nicht Sohn Josephs war. Lukas (3, 23) beginnt: ‚Jesus war, wie die Leute glaubten (ὡς ἐνομίζετο), der Sohn Josephs, des Sohnes des Heli' usw., und Matthäus (1, 16) schließt: ‚Jakob aber zeugte Joseph, den Mann Marias, aus welcher geboren ward Jesus.' Die Ausgleichung der beiden Stammreihen gehört nicht mehr hierher.

Mariae legitur", vermutlich jenem vielgelesenen Protevangelium Jakobi, welches soeben noch unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nahm[1]. Augustinus antwortete: „Es ist katholischer und zugleich apostolischer Glaube, daß unser Herr und Heiland Jesus Christus sowohl Sohn Gottes ist der Gottheit nach als auch Sohn Davids dem Fleische nach. Wir beweisen dies aus den evangelischen und apostolischen Schriften, und zwar so, daß nur derjenige unsern Beweisen widersprechen kann, welcher diesen Schriften selbst widerspricht." Der Kürze halber beschränkt sich der Heilige auf Argumente aus dem Matthäusevangelium, an welches Faustus angeknüpft hatte, nur ganz gelegentlich sonstige Schriftstellen zu Hülfe nehmend. Abschließend und zusammenfassend spricht er sich dahin aus: „Wir also glauben, daß auch Maria zur Verwandtschaft Davids gehört hat, weil wir jenen Schriften glauben, welche beides besagen, sowohl daß Christus dem Fleische nach aus dem Samen Davids ist, als auch daß Maria seine Mutter ist, und zwar nicht durch Beiwohnung eines Mannes, sondern als Jungfrau. Wer immer also sagt, Maria habe nicht zur Blutsverwandtschaft Davids gehört, der kämpft offenbar gegen die so hoch stehende Autorität dieser Schriften an."[2]

---

[1] Über Faustus s. Aug., Contra Faustum 23, 1—4; über seine Quelle ebd. 23, 9. In dem überlieferten Texte des Protevangeliums wird Joachim nicht Priester genannt, Maria vielmehr als Angehörige des „Stammes" David bezeichnet (c. 10). Zahn (Retractationes, in der Neuen kirchl. Zeitschr. XIII [1902] 19 ff) hat es jedoch wahrscheinlich zu machen verstanden, daß die Angabe über die davidische Herkunft Marias später in den Text eingetragen, eine Angabe über den priesterlichen Stand Joachims aber später aus dem Text ausgemerzt worden sei. Ich trete der Ansicht Zahns, daß Faustus das Protevangelium benutzte, um so lieber bei, als ich ein anderes Apokryph, auf welches der Manichäer sich berufen haben könnte, nicht zu nennen weiß. Die Γέννα Μαρίας („Genealogie Marias"?), welche einst bei den Gnostikern umlief (Epiph., Haer. 26, 12), wird um 400 längst verschollen gewesen sein. — Über anderweitige Spuren der Meinung, Maria sei priesterlicher Abkunft gewesen, vgl. Fr. Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides, Halle 1877, 44 ff.

[2] Aug. l. c. 23, 5—9. — Zahn (Forschungen VI 329) hat doch auch die Stellung Augustins zu der Frage nach der Herkunft Marias kurz skizzieren wollen und glaubt behaupten zu dürfen, Augustinus lasse die

Eines nochmaligen Beweises, ich darf den Ausdruck Zahns wiederholen, halte ich die Aufstellungen Augustins nicht mehr

---

Meinung von der priesterlichen Abstammung Marias „als berechtigt gelten" und gründe selbst auf Lk 1, 36 die These, „daß Christus ebensowohl priesterlicher als königlicher Herkunft sei", während er mit Rücksicht auf Röm 1, 3 für Maria „nur eine gewisse Blutsverwandtschaft auch mit Davids Geschlecht" fordere. Man fragt sich verwundert, wie es denn möglich war, hier, wo die Quellen so reichlich fließen, soviel Unrichtiges und so wenig, nein, so gar nichts Richtiges zu sagen. Unrichtig ist der erste Satz, daß Augustinus die Meinung von der priesterlichen Abstammung Marias „als berechtigt gelten" lasse. Er schreibt De cons. evang. 2, 2, 4: auch wenn jemand beweisen könnte (etiam si demonstrare aliquis posset), daß Maria nicht mit David blutsverwandt sei, so würde Christus immer noch in jenem Sinne Sohn Davids heißen dürfen, in welchem er auch Sohn Josephs genannt wird; da aber Paulus (Röm 1, 3) ausdrücklich sage, Christus sei dem Fleische nach aus dem Samen Davids, so sei die Blutsverwandtschaft Marias mit David schlechterdings nicht zu bezweifeln (dubitare utique non debemus). Hier kommt derselbe Gedanke zur Geltung, welcher Contra Faustum 23, 5—10 den „Ränken des verschmitzten Faustus" gegenüber näher begründet wird: die Meinung von der priesterlichen Abstammung Marias steht in unleugbarem Widerspruch mit den Schriften des Neuen Testamentes selbst. Jedenfalls hat Zahn den Finger auf die Worte gelegt: „sat erat secundum istam rationem accipere Christum filium David, qua ratione etiam Ioseph pater eius recte appellatus est". Aber der Zusammenhang zeigt sofort, daß Augustinus sagen will: der Ausdruck „filius David" Mt 1, 1 würde an und für sich auch die uneigentliche Auffassung der Davidssohnschaft Christi noch zulassen, während andere Stellen, insbesondere Röm 1, 3, die eigentliche Auffassung unweigerlich fordern. — Unrichtig ist auch der zweite Satz, Augustinus selbst gründe auf Lk 1, 36 die These, „daß Christus ebensowohl priesterlicher als königlicher Herkunft sei". Augustinus lehrt: Christus ist königlicher Herkunft, weil Maria von David abstammt; Christus hat aber auch Anteil an priesterlichem Blute, weil Maria laut Lk 1, 36 mit Elisabeth verwandt ist (über seine Erklärung dieser Verwandtschaft s. unten zu Lk 1, 36). Er kann sich daher wohl die Wendung gestatten: „carnem Christi ex utroque genere propagatam, et regum scilicet et sacerdotum" (De cons. evang. 2, 2, 4; ganz ähnlich Quaest. in Heptat. 7, 47; genauer und korrekter De div. quaest. 61, 2). Aber der königlichen Herkunft Christi, der vollen Davidssohnschaft will er damit in keiner Weise zu nahe treten. „Christum ex semine David esse secundum carnem, omnium librorum atque linguarum concordat auctoritas" (Contra Faustum 11, 4; vgl. 11, 7). „Quia de semine David originem Maria virgo ducebat, inde Dominus de semine David" (In Ioh. evang. tract. 48, 3; vgl. Sermo 51, 12, 20). „Si enim illa virgo ducens propaginem de carne David, ex illo

für bedürftig. Daß jene Schriften lehren, Maria sei die Mutter Christi, und zwar als Jungfrau, gesteht auch Zahn zu. Daß sie aber auch lehren, Christus sei dem Fleische nach aus dem Samen Davids, zeigt ein Blick auf Röm 1, 3: ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα.

‚Und der Name der Jungfrau war Maria.' Nachdem der Brautstand der Jungfrau hervorgehoben und ihre Herkunft angegeben ist, wird schließlich noch, in echt hebräischer Wendung, ihr Name mitgeteilt. Der ganze Vers entspricht in seiner Bauart und Gliederung der voraufgegangenen Charakteristik der Mutter des Vorläufers (Lk 1, 5): sie war vermählt mit einem Priester namens Zacharias, sie stammte aus dem Geschlechte Aarons und sie führte den Namen Elisabeth.

Dem Namen Maria hat der Schreiber dieser Zeilen vor Jahren schon eine eigene Abhandlung gewidmet[1]. Er wollte die Geschichte der Deutung des Namens von ihren ersten Anfängen bis auf unsere Tage verfolgen und hatte mehr als sechzig, zum Teil allerdings eng verwandte oder doch aus denselben sprachlichen Voraussetzungen geborene Etymologien zu buchen. Der Mehrzahl nach waren diese Versuche Kinder einer Zeit, welche überhaupt noch nicht das Bedürfnis fühlte, sich über die Gesetze semitischer und speziell hebräischer Wortbildung Rechenschaft zu geben, Kombinationen von kindlich-naiver Dreistigkeit, für den Philologen nur von pathologischem Interesse, aber wert der Notiznahme des Historikers. Gerade diese älteren Erklärungen bergen Bausteine zu einer Geschichte

utero natus Christus tamquam ex utero genitus a David" (Enarr. in Ps. 109, 16). — Unrichtig ist endlich auch der dritte Satz, daß Augustinus mit Rücksicht auf Röm 1, 3 für Maria „nur eine gewisse Blutsverwandtschaft auch mit Davids Geschlecht" fordere. Die soeben zitierten Äußerungen über die Herkunft Christi reden laut genug. Das ist das Mindeste, urteilt Augustinus, was Röm 1, 3 verlangt und voraussetzt, „ipsam quoque Mariam de stirpe David aliquam consanguinitatem duxisse" (De cons. evang. 2, 2, 4; vgl. Contra Faustum 23, 8). Die ganze Wahrheit ist, „Mariam fuisse in cognatione David", „eam pertinuisse ad semen David" (Contra Faustum 23, 9).

[1] Bardenhewer, Der Name Maria (Biblische Studien I 1), Freiburg i. Br. 1895.

der Marienverehrung, insofern sie sich als die Grundlagen oder Quellen jener Ehrentitel erweisen, mit welchen die Frömmigkeit des Mittelalters und im Anschluß an sie die Liturgie der Kirche das Bild der Jungfrau zu umwinden pflegt. An diesem Orte indessen genügt es, die philologischen Ergebnisse der Abhandlung kurz zusammenzufassen.

„Marjam", Μαριάμ, wie Lukas schreibt, lautete die spätere Aussprache des alttestamentlichen Frauennamens „Mirjam", מִרְיָם. Μαρία ist eine jüngere, gräzisierte Form desselben Namens. Nach dem vorläufigen Stande der Texteskritik scheint im Neuen Testamente einzig und allein die Jungfrau Μαριάμ genannt zu werden, während mehrere Namensgenossinnen ständig Μαρία heißen, wie wenn die Evangelisten sich gedrängt gefühlt hätten, der Jungfrau gegenüber die alte Namensform, so wie sie aus den heiligen Urkunden der Vorzeit herübertönte, rein und unverstümmelt beizubehalten.

Die Frage nach der etymologischen Bedeutung des Namens hat selbstverständlich von der ursprünglichen oder doch relativ ältesten Form, Mirjam, auszugehen. Dieses „Mirjam" aber ist ein hebräisches Wort und deshalb nach Maßgabe der Regeln hebräischer Nominalbildung zu erläutern. „Mirjam" ist nicht eine Status constructus-Verbindung zweier Substantive; die Deutungen „Meeresmyrrhe", „Meerestropfen" usw. sind unzulässig, und die im Abendlande so beliebt gewordene, von St Bernhard mit so unvergleichlicher Innigkeit und Andacht kommentierte Deutung „Meeresstern" ist aus einem bloßen Schreibfehler geflossen, stella maris für stilla maris, „Meerestropfen". „Mirjam" ist auch nicht zusammengesetzt aus einem Substantivum und einem Adjektivum; die alte Deutung „bitteres Meer", auf welche der Sänger des Stabat Mater zurückgriff, ist gleichfalls abzulehnen. „Mirjam" ist vielmehr ein einziges und einfaches Wort, ein abgeleitetes Nomen, entweder auf die Wurzel מרה oder auf die Wurzel מרא zurückzuführen, nicht aber auf die Wurzel רום. Die Deutung „Erhöhte", „Erhabene" ist fallen zu lassen, während die Wahl bleibt zwischen den Deutungen „widerspenstig" (von מרה) und „wohlbeleibt" (von מרא).

Schwer kann die Wahl nicht fallen. So peinlich es sein dürfte, einen Frauennamen von der Bedeutung „widerspenstig“ seinem Ursprunge nach befriedigend zu erklären, so einleuchtend ist es, daß ein Frauenname von der Bedeutung „wohlbeleibt“, d. i. nach der Anschauung des Orientalen „schön“, allen berechtigten Anforderungen entspricht, auch, wie ich meine, den Erwartungen, welche das christliche Gefühl an den Namen der Jungfrau zu stellen pflegt. Die Braut des Hohen Liedes nennt sich selbst schön, wird von ihren Gefährtinnen als „die Schöne unter den Frauen“ begrüßt und von dem Bräutigam fort und fort als schön, ganz schön und ohne Makel gefeiert. Im Evangelium weicht der Schatten der Wirklichkeit, tritt die Erfüllung an die Stelle der Verheißung. Der Engel redet die Jungfrau statt mit dem Namen „Marjam“ mit dem Worte „Begnadigte“ an und sichert ihr damit eine einzigartige Fülle von Gnade oder übernatürlicher Schönheit zu, und Elisabeth nimmt den Gruß der Gefährtinnen der Braut wieder auf und ruft: ‚gebenedeit bist du unter den Weibern‘.

Daß die vorstehenden Sätze durchaus nicht alle den gleichen Grad von Zuverlässigkeit beanspruchen können, habe ich seiner Zeit nicht unterlassen immer von neuem zu betonen. Während manche alte oder neue Deutung mit zweifelloser Sicherheit als verfehlt bezeichnet werden darf, ist auf der Suche nach der einen richtigen Deutung nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit erreichbar. Nichtsdestoweniger möchte ich meine früheren Resultate auch heute noch ganz und voll aufrechthalten, weniger bestärkt durch die zustimmenden Äußerungen der Kritik, als vielmehr beruhigt durch die Schwäche der Argumentation der Gegner. Scholz und Ganter verteidigten die Deutung „Bitterkeit des Meeres“, Minocchi die Deutung „Bitterkeit“ [1]. Schulte und Macke behaupteten, „Mirjam“ sei kein hebräisches, sondern ein ägyptisches Wort; Schulte

[1] A. Scholz, Kommentar über das Buch Judith und über Bel und Drache, Würzburg 1896, 67 f. J. Ganter, Der Name Maria, im Katholik 1897 I 515 ff. S. Minocchi, Il nome di Maria, Firenze 1897.

übersetzte „Meereshafen“, Macke „Meeresbraut“ [1]. Vielleicht komme ich anderswo noch einmal auf den Namen der Jungfrau zurück. Mit einigen wenigen Worten ist der Sache nicht gedient.

Das Vorwort ist zu Ende. Es beginnt die Handlung. Der Engel tritt vor die Jungfrau hin als der Brautwerber seines göttlichen Herrn. Ein Fürst im Reiche der himmlischen Geister, neigt er sich in Ehrfurcht vor der armen, unbekannten Tochter Davids. Sein Gruß, seine Huldigung schwingt sich zu Tönen auf, wie sie aus solchem Munde nie an eines Menschen Ohr gedrungen sind.

Und nachdem er eingetreten war zu ihr, sprach er: Sei gegrüßt, Begnadigte, der Herr ist mit dir.

Der Engel tritt ein und beginnt zu reden, und sein Wort macht die Jungfrau erschrecken; der Engel hebt von neuem an, und es entspinnt sich eine längere Verhandlung. Ihrer Natur nach sind die Engel geistige Wesen, unkörperlich und überhaupt nicht sinnlich wahrnehmbar. War etwa der ganze Vorgang nur ein Traum oder ein Gesicht, etwas, was lediglich in der Vorstellung der Jungfrau existierte, und nicht in der objektiven Wirklichkeit? Diese Auffassung würde mit dem Wortlaute des Berichtes selbst schlechterdings nicht zu vereinbaren sein, ganz abgesehen davon, daß das Vorwort schon von einer Sendung Gabriels zu der Jungfrau sprach. Oder ist vielleicht der Engel insofern sichtbar und hörbar geworden, als er durch geistige Wirksamkeit die Licht- und Schallwellen verursachte, welche dem menschlichen Auge dieses oder jenes Bild, dem menschlichen Ohre diesen oder jenen Laut zutragen? Diese Annahme würde durch den Text nicht gerade ausgeschlossen werden, würde aber einer verwickelteren Lösung den Vorzug geben vor einer einfacheren. Der Engel ist in einem Körper erschienen, in einer objektiv realen leib-

[1] A. Schulte, Der Brief an die Römer, Regensburg 1897, 267 ff. (Vgl. dazu meine Bemerkungen in der Literarischen Rundschau 1897, 165.) K. Macke, Mirjam-Maria, in den Stimmen vom Berge Karmel XII (1903) 175 ff.

lichen Hülle, kraft deren er ähnlich wie ein Mensch nach außen tätig war. Auf mannigfache Mitteilungen der Heiligen Schrift über Angelophanien — die merkwürdigste ist Raphael im Buche Tobias — gestützt, lehren die Dogmatiker mit fast ungetrübter Einhelligkeit, daß die Engel objektiv reale oder materielle Körper annehmen, aus bereits vorhandenen, etwa aus luftigen oder ätherischen Stoffen sich Körper bilden können, Körper, welche in allen ihren Äußerungen dem menschlichen Körper ähneln. Ein solcher Körper verhält sich zu der geistigen Substanz des Engels wie ein Kleid, welches zu einem bestimmten Zweck angelegt, oder ein Werkzeug, welches vorübergehend in Benützung genommen wird. Die anscheinenden Lebensakte dieses Körpers sind nur Zeichen und Bilder geistiger Akte des vermittelst des Körpers tätigen Engels[1].

Über die nähere Art und Weise der Erscheinung Gabriels, über die Beschaffenheit des angenommenen Körpers lassen sich aus dem Berichte des Evangelisten keine Schlüsse ableiten. Die Exegeten der Vorzeit, welche an der Realität der Erscheinung unentwegt festgehalten haben, versuchten diese Lücke aus Parallelstellen zu ergänzen. Wie in andern Fällen, so werde auch bei der Verkündigungsszene der Bote des Himmels als ein Mann oder Jüngling aufgetreten sein, vermutlich in weißem Gewande und überirdischem Lichtglanz[2]. Auf Grund der besondern Aufgabe des Engels in unserem

[1] Siehe Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik II 65 f. Heinrich, Dogmatische Theologie V 591 ff. Vgl. Gutberlet, Das Buch Tobias 165 ff.

[2] Um im Rahmen des Neuen Testamentes zu bleiben, so sagt Matthäus (28, 3) von dem Engel, welcher den Stein vor dem Grabe des Herrn wegwälzte: ‚sein Aussehen war wie ein Blitz und sein Gewand weiß wie Schnee'; Markus (16, 5) spricht von einem ‚Jüngling, angetan mit weißem Kleide'; Lukas (24, 4) gedenkt ‚zweier Männer in strahlender Gewandung', Johannes (20, 12) ‚zweier Engel in weißen Kleidern'. In der Apostelgeschichte treten den Jüngern nach der Auffahrt des Herrn ‚zwei Männer in weißen Kleidern' entgegen (1, 10), und Kornelius erhält die Zusicherung der Erhörung seines Gebetes von einem ‚Manne in glänzender Gewandung' (10, 30). Die sieben Zornesengel der Apokalypse endlich sind ‚in schimmernd weißes Linnen gekleidet' (15, 6).

Falle haben einzelne Lehrer eine noch genauere Zeichnung entwerfen zu können gemeint. Jakobus Monachus, ein griechischer Homilet, welcher vorläufig dem 11. Jahrhundert zugewiesen wird, will wenigstens wissen, bei früheren Anlässen, wenn er die Jungfrau im Tempel besuchte, habe Gabriel ein mehr gewöhnliches und unauffälliges Äußeres zur Schau getragen, nunmehr aber, da er den Herrn anmeldete, dem König vorauseilte, habe er auch einen gewissen königlichen Pomp und Glanz entfaltet und schon durch seine Tracht und Haltung einen mächtigen Eindruck hervorgerufen[1]. Albertus Magnus gibt folgendes Signalement. Erstens erschien der Engel ohne Zweifel in der Gestalt eines Menschen als des höchsten sinnenfälligen Wesens, nicht in der Gestalt einer Schlange oder einer Taube. Zweitens hatte er das Aussehen eines Mannes, und nicht einer Frau, weil er die Jungfrau belehren sollte, das Lehren aber Sache des Mannes ist. Drittens war er jedenfalls ein Mann in der Blüte der Jahre, kein Knabe und auch kein Greis, da er sich des vollen Gebrauchs aller Kräfte und Sinne erfreuen mußte. Viertens endlich trug er kein schwarzes und kein doppelfarbiges, sondern ein glänzendweißes Gewand, ein Gewand, in welchem die Unschuld des Engels, die Sündlosigkeit der Jungfrau und die strahlende Reinheit des Gottessohnes sich gleichsam widerspiegelten[2].

‚Zu ihr' trat Gabriel ein. Neuere Kommentatoren geben zu der Bemerkung Anlaß, daß πρὸς αὐτήν nach Maßgabe der Wortstellung, εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν, mit εἰσελθών zu verbinden ist, nicht mit εἶπεν[3]. Die Phrase εἰσέρχεσθαι πρός τινα, „in jemandes Haus eintreten", ist den neutestamentlichen Autoren und insbesondere auch Lukas[4] ganz geläufig. Nachdem

[1] Iac. Mon., Or. 4, 12 (Migne P. gr. CXXVII 644 f).

[2] Alb. M., Mariale qu. 3—6.

[3] Auch F. Godet (Commentaire sur l'évangile de St Luc[3], Neuchâtel 1888—1889, I 120) übersetzt: „et étant entré, il lui dit".

[4] Wenigstens Lukas in der Apostelgeschichte (10, 3; 11, 3; 16, 40; 17, 2; 28, 8). Im Evangelium pflegt er sonst zu sagen εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν οἶκον oder τὴν οἰκίαν (1, 40; 4, 38; 7, 36 44; 8, 41 51; 9, 4; 10, 5).

aber εἰσελθὼν πρὸς αὐτήν voraufgegangen, war eine Bezeichnung der Adresse des εἶπεν durchaus überflüssig.

„Wohin trat er ein zu ihr? Ich glaube in die Abgelegenheit des züchtigen Schlafgemachs, wo sie vermutlich bei verschlossener Türe zu ihrem Vater im Verborgenen betete. Pflegen doch die Engel denen, die da beten, an die Seite zu treten und sich zu ergötzen an dem Anblick derer, die reine Hände im Gebete erheben." So St Bernhard[1]. Ähnliche Vermutungen haben sich uns schon an einem früheren Orte nahegelegt[2]. Die Botschaft des Engels forderte keinen Zeugen und duldete keinen Zeugen, und die weitere Voraussetzung, daß Maria gerade betet, gleichsam dem Himmel schon entgegeneilt, liebeglühend Gott zujauchzt, ist den Stimmführern aller christlichen Zeiten und Zonen sehr verlockend erschienen[3].

Indessen bleibt natürlich in der Ausmalung der Verkündigungsszene der Subjektivität des einzelnen ein weiter Spiel-

unserer Stelle mag durch die unmittelbar vorher gebrauchten Worte ἀπεστάλη πρὸς παρθένον die Fortsetzung καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτήν gewissermaßen vorgezeichnet gewesen sein.

[1] Hom. de laud. V. M. 3, 1.

[2] Vgl. oben S. 48. Auch Hieronymus (Ep. 107, 7) und das Apokryph „De nativitate Mariae" (c. 9) sprechen, wie St Bernhard, von dem „cubiculum" der Jungfrau. Ambrosius sprach von den „penetralia" des Hauses (De virginibus 2, 2, 10; In Luc. 2, 8).

[3] In vollster Übereinstimmung mit Albertus Magnus (Mariale qu. 12) und unter ausgiebigster Verwertung seiner Argumentation gelangte auch Antoninus von Florenz (gest. 1459) zu dem Schlusse: „Erat ergo beatissima Virgo in ipsa annuntiatione et conceptione in summo contemplationis ascensu tota per dilectionem in Deum transformata" (Summa theol. P. 4, tit. 15, c. 8, § 3; ed. P. Ballerini, Veronae 1740, IV 963). Giovanni da Fiesole oder Fra Angelico (gest. 1455), der Engel der kirchlichen Malerei, welcher gewissermaßen unter den Augen des hl. Antoninus lebte und wirkte, lieh diesem Gedanken in einem seiner Verkündigungsbilder in folgender Weise Ausdruck. „Gabriel steht in hocherhobener Gestalt vor der Begnadigten und erwartet, die Arme graziös übereinandergelegt, mit bescheidener Würde die Antwort auf seine Botschaft. Maria dagegen kniet; ihre leicht geneigte Haltung haucht vertrauensvolle Demut; die Hände sind mit inniger Andacht über der Brust gekreuzt; das Buch der Betrachtung, aus der sie durch den Gesandten des Himmels aufgeweckt wurde, ist halb geschlossen" (H. Schrörs, Studien zu Giovanni da Fiesole, in der Zeitschr. für christl. Kunst XI [1898] 332).

raum gewahrt, und schon früh machen sich, in der Literatur wie in der Kunst, zwei Züge geltend, welche dem Vorstellungskreise des hl. Bernhard fernliegen und im Grunde auch widerstreiten: Maria ist von einer Anzahl von Engeln umgeben, und Maria ist mit dem Spinnen von Purpur beschäftigt[1]. Ohne innerlich irgendwie zusammenzuhangen, treten diese Züge bereits zu Anfang des 5. Jahrhunderts auch in Verbindung miteinander auf. Unter den aus der Zeit des Papstes Sixtus III. (432—440) herrührenden Mosaiken des Triumphbogens der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom findet sich eine Verkündigung, in welcher Maria auf einem polsterbelegten Sitze thront, „den Spinnrocken an der rechten Seite und eine lange Flocke von Wolle in den Händen haltend", während, abgesehen von Gabriel, welcher über dem Haupte der Jungfrau schwebt, drei stehende Engel, „teils segnend, teils bewundernd, teils zuredend", der Verhandlung beiwohnen[2].

Die Kunsthistoriker pflegen beide Momente, die Engelgesellschaft wie das Purpurspinnen, aus dem Einfluß apokrypher Evangelien, insbesondere des mehrgenannten Protevangelium Iakobi, herzuleiten[3]. Es wird jedoch dringend geboten sein, zu unterscheiden.

Das Protevangelium läßt Maria, wie wir schon hörten, bis zu ihrer Verlobung oder, genauer, vom vollendeten dritten bis zum vollendeten zwölften Jahre im Tempel des Herrn wohnen

[1] Über den Entwicklungsgang des Verkündigungsbildes im allgemeinen vgl. etwa H. F. J. Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, Freiburg i. Br. 1887, 198—215. A. Schultz, Die Legende vom Leben der Jungfrau Maria und ihre Darstellung in der bildenden Kunst des Mittelalters (H. Lücke, Beiträge zur Kunstgeschichte I), Leipzig 1878, 53—57. H. Detzel, Christliche Ikonographie I, Freiburg i. Br. 1894, 150—171. C. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie, Paderborn 1905, 362—368. Eine umfassendere Spezialuntersuchung liegt, soviel ich sehe, noch nicht vor.

[2] v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten[2] 300 f; vgl. indes Detzel a. a. O. I 154.

[3] Siehe namentlich v. Lehner a. a. O. 301 u. 323; Detzel a. a. O. I 152 u. 154.

und während dieses ganzen Zeitraumes ihre Nahrung „aus Engelshand“ empfangen (8, 1). Im übrigen aber ist von einem Verkehr der Jungfrau mit Engeln im Protevangelium nicht mehr die Rede und wird insbesondere auch in dem Bericht über die Verkündigung der Anwesenheit von Engeln nicht gedacht. Nur eine gelegentliche Äußerung Josephs (14, 1) läßt wenigstens schließen, daß Maria auch nach ihrer Verlobung noch Engel bei sich zu sehen pflegte. Zwei jüngere lateinische Apokryphen, das Evangelium Pseudo-Matthaei und das Buch De nativitate Mariae, wandeln in den Spuren des Protevangeliums und wissen auch nichts von der Teilnahme von Engeln an der Verkündigungsszene. Dagegen hat, längst bevor diese jüngeren Apokryphen an das Licht traten — das Evangelium Pseudo-Matthaei mag aus dem Ende des 5. Jahrhunderts stammen, das Buch De nativitate Mariae ist noch späteren Datums —, ein lateinischer Kirchenvater, kein Geringerer als Ambrosius, gerade bei Besprechung des Verkündigungsvorgangs eine Schar von Erzengeln und Propheten der Jungfrau als ständige Gesellschafter an die Seite gegeben. In seinem Lukaskommentare zwar, vom Jahre 388, wie es scheint, wiederholt Ambrosius immer nur „sola in penetralibus“, „sola sine comite“, „sola sine teste“. In der Schrift De virginibus aber, vom Jahre 377, schrieb er: „Auch beim Eintritt des Engels befand sie sich zu Hause in ihrem Gemach ohne Gesellschafterin, damit niemand ihre Sammlung unterbräche oder störte. Denn sie begehrte keine Frauen zu Gesellschafterinnen, weil sie gute Gedanken zu Gesellschaftern hatte. Ja, dann fühlte sie sich am wenigsten allein, wenn sie allein war. Denn wie sollte sie allein gewesen sein, da sie so viele Bücher, so viele Erzengel, so viele Propheten bei sich hatte! Kurz, auch Gabriel traf sie dort, wo er sie zu besuchen gewohnt war.“ [1]

Entlehnungen aus dem Protevangelium sind in den Schriften des hl. Ambrosius überhaupt nicht nachzuweisen, und hier, wo er den Jungfrauen „das Leben Marias“ als Spiegel vor-

[1] Ambr., De virginibus 2, 2, 10—11. Ders., In Luc. 2, 8.

hält, benutzt er sichtlich keine historischen oder legendarischen Quellen. Die Überzeugung, daß die Gottesmutter ein leuchtendes Vorbild aller Tugend gewesen sein müsse, bietet seiner leicht und frei gestaltenden Phantasie eine unerschöpfliche Fundgrube. Der vertraute Umgang mit Engeln und Propheten ist ihm ein selbstverständliches Vorrecht der Gnadenvollen. Die späteren Titel „Königin der Engel", „Königin der Propheten" schatten sich in seinen Worten ab. Von „Erzengeln", und nicht schlechtweg von Engeln, wird er nur deshalb reden, weil er auf Gabriel Rücksicht nimmt und in Gabriel einen Erzengel erblickt. In derselben Weise aber wie Ambrosius dürften auch manche späteren Schriftsteller und Künstler auf die Engelbegleitung der Jungfrau geführt worden sein, nicht durch ein historisches Zeugnis, sondern durch theologische Spekulation.

Anders verhält es sich mit der Meinung, Maria sei mit dem Spinnen von Purpur beschäftigt gewesen; sie liegt so weit abseits, daß sie unmöglich auf Rechnung dichterischer oder künstlerischer Einbildungskraft gesetzt werden kann; sie muß historisch begründet sein und ist sonder Zweifel aus dem Protevangelium geflossen. Maria, erzählt das Apokryph, war bereits Joseph zur Behütung übergeben, als die Priester beschlossen, einen neuen Vorhang für den Tempel des Herrn herstellen zu lassen. Acht unbefleckte Jungfrauen werden nach Jerusalem berufen und mit einzelnen Teilen der Arbeit betraut; das Los weist Maria die Aufgabe zu, den echten Purpur und den Scharlach zu spinnen. Sie kehrt mit der Spinnwolle heim, und nun erfolgt die Verkündigung. Ich muß den vollen Wortlaut hersetzen (c. 10—11): „Maria aber nahm den Scharlach und begann zu spinnen. Und sie nahm den Krug und ging hinaus, Wasser zu schöpfen. Und siehe, eine Stimme, welche sprach: Sei gegrüßt, Begnadigte, der Herr ist mit dir, gebenedeit bist du unter den Weibern. Und sie schaute um sich, nach rechts und nach links, woher wohl diese Stimme komme. Und es befiel sie ein Zittern, und sie ging hinweg in ihr Haus und stellte den Krug hin. Und sie

nahm den Purpur, setzte sich auf ihren Stuhl und spann den Purpur aus. Und siehe, ein Engel des Herrn trat vor sie hin und sprach: Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade gefunden vor dem Herrscher des All und du wirst empfangen von seinem Worte."

Die Fiktion, Maria sei auch nach ihrer Verlobung noch zu Diensten herangezogen worden, wie sie Frauenhände dem Heiligtume zu leisten pflegten, ist verhältnismäßig durchsichtig. Weil sie ihre Kinderjahre im Tempel zugebracht hatte, steht sie bei dem Hohenpriester noch in frischer Erinnerung, und der Hohepriester ist es, welcher sie zur Mitarbeiterin am Tempelvorhang bestimmt[1]. Wie es scheint, will der Erzähler eben darauf den Nachdruck gelegt wissen, daß der Hohepriester selbst auch der Entlassenen noch ein so schmeichelhaftes Andenken bewahrt. Auffallend aber ist, daß die Verkündigungsszene, in augenscheinlichem Widerspruch mit den Worten des Evangelisten, in zwei Akte zerlegt wird, von denen der eine draußen beim Wasserschöpfen, der andere im Hause beim Spinnen sich abspielt[2]. Vielleicht wird hier an Vorstellungen des Volkes angeknüpft, nach welchen Mädchen beim Gang zu einer Quelle oft wunderbare Dinge erleben, auch wohl ihren Zukünftigen im Wasser sehen, Vorstellungen, wie sie etwa in dem deutschen und schottischen Märchen vom Froschkönig[3] niedergelegt sind und wie sie bei den Juden auf Grund der Erzählung der Genesis über Rebekka sich ausgebildet haben mögen. Eliezer, welcher eine Braut für den Sohn seines Herrn sucht, trifft Rebekka ‚außerhalb der Stadt beim Wasserbrunnen, zur Abendzeit, zur Zeit, da die Frauen Wasser schöpfen kommen' (Gn 24, 11).

[1] Über den ursprünglichen Text sind die Bemerkungen Zahns in der Neuen kirchl. Zeitschr. XIII (1902) 20 f. zu vergleichen.

[2] Dementsprechend erzählt nun auch die mittelaterliche Marienlegende von einer doppelten Verkündigung; vgl. Schultz, Die Legende vom Leben der Jungfrau Maria 13 53.

[3] An dieses Märchen erinnert A. Meyer bei E. Hennecke, Handbuch zu den neutest. Apokryphen, Tübingen 1904, 120.

Noch heute sieht man am Ostende Nazareths die „Marienquelle“ allabendlich von Frauen mit großen Wasserkrügen umlagert, und in nächster Nähe, innerhalb der Gabrielskirche der schismatischen Griechen, wird die „Stätte der Verkündigung“ gezeigt oder die Stätte, wo Gabriel Maria den ersten Gruß entboten habe. An dieser Quelle mag wirklich auch Maria ihren Krug gefüllt und der kleine Jesusknabe mag die Mutter dorthin begleitet haben[1]. Die „Stätte der Verkündigung“ aber ist nur eine neue Illustration zu der Nachhaltigkeit des Einflusses des Protevangeliums oder zu der Unverwüstlichkeit der Sagen des Altertums.

Doch wird es Zeit sein, zu dem Berichte des Evangelisten zurückzukehren. Nachdem Gabriel zu ihr eingetreten ist, hebt er an: χαῖρε, „sei guter Dinge“, d. i. sei gegrüßt. Durch den Mund des griechischen Berichterstatters spricht Gabriel wie ein Grieche. Ist ja diese spezifisch griechische Grußformel, als Vertreterin einer vorauszusetzenden aramäischen Formel, auch in das griechische Matthäusevangelium eingedrungen[2]. In der aramäischen Volks- und Landessprache Palästinas pflegte der Gruß zu lauten: „Friede sei dir“[3], und wenn Gabriel nach Art eines Menschen geredet hat, so hat er jedenfalls nicht griechisch, sondern aramäisch gesprochen. Das שלם לכי, „Friede sei dir“, der unter dem Namen Peschittho gehenden syrischen Evangelienversion will zwar nur Übersetzung des griechischen χαῖρε sein, dürfte aber zugleich das Original der griechischen Übersetzung, das Wort des Engels selbst, darbieten. Die hl. Mechthild freilich wollte durch die einzige Ohrenzeugin, durch die Jungfrau, dahin belehrt worden sein, daß der Engel sich des lateinischen Wortes „ave“ bedient habe: „Deus Pater“, so glaubte Mechthild von der Jungfrau gehört

[1] Literatur über die Marienquelle verzeichnet F. Buhl, Geographie des alten Palästina, Freiburg i. Br. 1896, 216.

[2] Vgl. χαῖρε ῥαββεί Mt 26, 49 im Munde des Verräters, χαίρετε Mt 28, 9 im Munde des Herrn.

[3] Vgl. εἰρήνη ὑμῖν Lk 24, 36; Ioh 20, 19 21 26 und manche sonstige Andeutung des Neuen Testamentes.

zu haben, „me per hoc verbum ave salutavit, confirmans me omnipotentia sua, ut essem immunis ab omni vae culpae.“ [1] Mit solchen Betrachtungen hat mittelalterlicher Glaube nicht selten das schlichte „ave“ der alten lateinischen Evangelienversion umsponnen: der Gruß des Engels an die Jungfrau habe den Anfang alles Heils bezeichnet, und das erste Wort des Grußes, ave, sei aus der Praeposition a und der Interjektion vae zusammengesetzt, weil es andeuten solle, daß nunmehr alles Wehe hinweggeräumt sei [2]. Die fromme Seherin stempelte das Theologumenon der Zeit zu einer Offenbarung der Jungfrau selbst um.

Auf das Wort χαῖρε hätte nach sonstiger Gewohnheit der Name der Jungfrau folgen sollen; vgl. Lk 1, 13: μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία. Statt des Namens dient indessen als Anrede eine Eigenschaftsbestimmung: χαῖρε, κεχαριτωμένη, sei gegrüßt, Begnadigte. War etwa hier der Name nicht am Platze? Es scheint so. Durch die Worte des Engels weht ein Hauch ehrfürchtigen Staunens. Dieser Jungfrau zollt auch Gabriel eine Bewunderung, welche Zurückhaltung gebietet und die direkte Nennung des Namens wenigstens an dieser Stelle, bei der erstmaligen Anrede, noch nicht gestattet. Um so bedeutungsvoller erscheint das Wort, welches an die Stelle des Namens tritt und damit die Aufgabe des Namens übernimmt. Dieses Wort muß gewissermaßen die Individualität oder Eigenart der Jungfrau aussprechen. Was besagt dasselbe?

Ohne Zweifel ist κεχαριτωμένη soviel als „begnadigt“ oder, genauer, „reich begnadigt“, „mit Gnade überhäuft“. Die von einem Nomen, Substantiv oder Adjektiv, abgeleiteten Verba auf όω haben in der Regel faktitive Bedeutung, d. h. sie bezeichnen das Machen oder Umschaffen zu dem, was das Stammwort ausdrückt. So δουλόω, von δοῦλος, knechten; τυφλόω, von τυφλός, blenden; δηλόω, von δῆλος, bekannt machen, usf. Nicht selten stellt das Umwandeln zu etwas ein Überdecken mit etwas dar.

[1] S. Mecht., Liber specialis gratiae 1, 42; in den Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae, Pictavii 1875—1877, II 126.

[2] Vgl. etwa Alb. M., Mariale qu. 31.

So χρυσόω, von χρυσός, vergolden; παχνόω, von πάχνη, mit Reif überziehen; αἱματόω, von αἷμα, mit Blut bespritzen, usf.[1] Dementsprechend heißt χαριτόω: mit χάρις, Anmut und Lieblichkeit, umkleiden oder überschütten. Das ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς Eph 1, 6 dolmetschen die griechischen Interpreten wie aus einem Munde: ἐπιχάριτας καὶ ἐπεράστους ἡμᾶς ἐποίησεν, „anmutig und liebenswürdig hat er uns gemacht“[2].

Im einzelnen Falle kann nun diese χάρις oder Liebenswürdigkeit von mannigfacher Art sein. Gerade das Partizipium κεχαριτωμένος wird auch zur Bezeichnung eines großen Reichtums an äußeren oder körperlichen Reizen, im Sinne von „schön“ oder „lieblich“, gebraucht. Die Mahnung des Siraciden (9, 8) — es ist nicht nötig, in die Profanliteratur hinüberzugreifen —: ‚Verhülle das Auge vor einem schönen Weibe‘, מאשת חן in dem neuentdeckten hebräischen Texte, lautet bei den Septuaginta: ἀπόστρεψον ὀφθαλμὸν ἀπὸ γυναικὸς εὐμόρφου oder κεχαριτωμένης[3]. Eine andere Färbung zeigt das

---

[1] Vgl. Kühner-Blaß, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Teil 1: Elementar- und Formenlehre[3], Hannover 1890—1892, II 260 f.

[2] Chrysostomus: ἐπεράστους ἐποίησε, ἐξήσκησε τὴν ψυχὴν ἡμῶν καὶ καλὴν καὶ ποθεινὴν καὶ ἐπάρεστον ἐποίησεν, ἡμᾶς καὶ ἐπιχάριτας ἐποίησε καὶ ἑαυτῷ ποθεινούς (Migne P. gr. LXII 13—14). Theodor von Mopsuestia: „quod dixit ‚gratificavit‘, id signare voluit, quoniam ‚omni nos replevit gratia‘“ (Swete, Theod. episc. Mopsuest. in epistolas B. Pauli commentarii, Cambridge 1880—1882, I 125; das griechische Original ist verloren gegangen). Theodoret von Cyrus: ἀξιεράστους ἡμᾶς πεποίηκεν (Migne LXXXII 512). Johannes von Damaskus: ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἑκουσίῳ χάριτι, οὐ τῇ ἐξ ἔργων ἡμῶν ἀντιδόσει, θέμενος ἡμᾶς υἱούς (Migne XCV 824). Ökumenius oder Pseudo-Ökumenius: ἐχαρίτωσεν δὲ πρῶτον μὲν ἐνώπιον τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ, ἔπειτα ἐπεράστους ἐποίησεν ἀγγέλοις (Migne CXVIII 1173). Theophylakt: χαρίεντας καὶ ἐπεράστους ἐποίησεν, χαρίεντας καὶ καλοὺς ἀπέδειξεν (Migne CXXIV 1037).

[3] Die Handschriften schwanken, und Tischendorf und Swete haben der Lesart εὐμόρφου den Vorzug gegeben. Das inzwischen erst bekannt gewordene hebräische Original empfiehlt entschieden die Lesart κεχαριτωμένης (vgl. Spr 11, 16: אשת חן, LXX: γυνὴ εὐχάριστος). — In den gnostischen Apostellegenden pflegt der Herr seinen Jüngern in der Gestalt eines schönen Knaben zu erscheinen. Auch παιδίον κεχαριτωμένον Mart. Matthaei c. 1. (Lipsius-Bonnet, Acta apost. apocr. II, 1, 218)

Wort, wenn der Siracide (18, 17) von einem ἀνὴρ κεχαριτωμένος redet, welcher gute Worte und gute Geschenke zugleich in Bereitschaft hat (der hebräische Text ist nicht erhalten); oder wenn Symmachus die Worte Ps 18, 26: עם־ חסיד תתחסד, ‚gegen den Gütigen zeigst du dich gütig', übersetzt: μετὰ τοῦ κεχαριτωμένου χαριτωθήσῃ. Hier geht κεχαριτωμένος auf die Liebenswürdigkeit im Verhalten zum Mitmenschen und ist soviel als „huldvoll" oder „liebreich". Wieder anders ist das Wort gestimmt und getönt, wenn Klemens von Alexandrien seinem schon vollendeten Lehrer Pantänus nachruft: τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον[1]. Dieser Geist war in ausnehmendem Grade mit der Gabe der Erkenntnis geschmückt, vom Glanz und Zauber der Gnosis umflossen.

Im Neuen Testamente bezeichnet χαριτόω die reiche Ausstattung mit Gnade im theologischen Sinne des Wortes, die Erhebung in eine übernatürliche, gottähnliche und gottwohlgefällige Zuständlichkeit. Lk 1, 28 sowohl wie Eph 1, 6 — sonst findet sich das Wort nicht mehr — wird diese Auffassung schon durch die nächste Umgebung gebieterisch gefordert. Die Anrede ‚Begnadigte' begründet und bekräftigt der Engel durch den Zusatz ‚der Herr ist mit dir', und erläuternd fährt er fort: ‚du hast Gnade gefunden beim Herrn'. An der Stelle des Ephesierbriefes ist der Begriff der heiligmachenden Gnade noch schärfer ausgeprägt: ‚zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, mit welcher er uns begnadigt hat in dem Geliebten', εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ. Gott, will der Apostel sagen, hat uns mit höherer Schönheit und Liebenswürdigkeit ausgestattet und uns umgestaltet zu Ebenbildern seines geliebten Sohnes.

Die Itala-Vulgata und ebenso die Peschittho übersetzten κεχαριτωμένη „voll der Gnade": gratia plena, מלית טיבותא.

ist nicht „gnadenvolles Knäblein" (so Weis-Liebersdorf, Christus- und Apostelbilder, Freiburg i. Br. 1902, 38), sondern „liebliches Knäblein". Vgl. ebd. 1: παιδίον καλόν; 13: παιδίον εὔμορφον; 24: παιδίου εὐμόρφου; 26: τὸ παιδίον τὸ εὔμορφον.

[1] Clem. Alex., Strom 1, 1, 14.

Das griechische Partizipium nachzubilden, war kaum möglich. Der Lateiner hätte nur etwa sagen können „gratificata“ (vgl. Eph 1, 6: gratificavit nos); der Syrer wäre in noch größere Verlegenheit geraten. Darf der griechische Ausdruck als Übersetzung im engeren Sinne betrachtet und als Original ein aramäischer Ausdruck vorausgesetzt werden, so wird wohl auch nur eine umschreibende Wendung in Frage kommen können: „voll der Gnade“ oder „Jungfrau der Gnade“ [1]. Den Sinn des griechischen Ausdrucks haben der Lateiner und der Syrer jedenfalls treffend wiedergegeben, schon deshalb, weil κεχαριτωμένος von Haus aus den Begriff einer reichen Fülle in sich schließt.

Hier aber hat das Wort überdies noch einen besondern Akzent. Hier will es möglichst prägnant gefaßt sein. Es dient als Anrede und vertritt den Eigennamen. Damit ist vorausgesetzt, daß das Begnadigtsein eine unterscheidende oder charakteristische Eigentümlichkeit der Jungfrau bildet, eine besonders hervorstechende Seite ihrer Persönlichkeit. Das Begnadigtsein als solches kann aber nicht das auszeichnende Merkmal sein, weil nach dem Worte des Apostels auch noch viele andere begnadigt sind. Folglich muß die Art und Weise der Begnadigung den Ausschlag geben, d. h. die Begnadigung der Jungfrau muß von einer Höhe oder Tiefe sein, daß sie die Begnadigung anderer, sei es mancher andern, sei es aller andern, in den Schatten stellt. Insofern bleibt das Maß der

[1] Wiewohl übrigens zwei jüngere syrische Evangelienübersetzungen ein einfaches Adjektivum an Stelle des κεχαριτωμένη aufweisen. Der sog. Syrus Hierosolymitanus (bei A. Sm. Lewis and M. D. Gibson, The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, London 1899, 278) hat in der ältesten, römischen Handschrift חסידתא, etwa „Begnadigte“ (vgl. Ps 18, 26: חסיד, Symmachus: κεχαριτωμένος), in einer Sinai-Handschrift חדתא, in einer andern Sinai-Handschrift חסתא (zu dem Wechsel der Schreibweise vgl. A. Rahlfs in der Theol. Literaturzeitung 1899, 663). Die Philoxeniana in der Bearbeitung des Thomas von Heraklea vom Jahre 616 (bei J. White, Sacr. evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana, Oxonii 1778, 265) hat חדיתא, etwa „Beglückte“ (White: gratiosa). Die jüngeren Übersetzungen pflegen mehr auf Wiedergabe der Wörter zu achten als auf Wiedergabe des Sinnes.

Begnadigung schwankend. Es kann eine ungewöhnlich große, es kann aber auch eine ganz einzigartige, jeden Vergleich ausschließende Fülle von Gnade gemeint sein. Eine Handhabe zu bestimmterer Abgrenzung gewährt erst die Beziehung des Wortes, die Adresse der Anrede.

Überblickt man den Verlauf des Berichtes des Evangelisten, vergegenwärtigt man sich den Zweck der Sendung des Engels, so wird man sich schwerlich der Annahme erwehren können, daß κεχαριτωμένη zunächst auf die Auserwählung der Jungfrau zur Gottesmutter abzielt. Die Gottesmutterschaft ist zwar an und für sich nicht Gnade im engeren Sinne, sie ist nur Würde, aber noch nicht Heiligkeit; eine gratia gratis data, wie die Dogmatiker zu sagen pflegen, und nicht eine gratia gratum faciens[1]. Wie es jedoch anerkanntes Axiom ist, daß das Maß der Gnade durch die Stellung des einzelnen im Heilsplane Gottes bedingt wird, so ist es feststehende Folgerung, daß die Gnadenfülle der Jungfrau gründet und wurzelt in der Würde der Gottesmutter. Alle die Gnaden, deren sie sich erfreut hat, dienten dem Zweck, ihre Seele mit jener Vollkommenheit und Schönheit zu umkleiden, wie sie sich für die Mutter des Eingebornen vom Vater geziemte. Diese Vollkommenheit und Schönheit aber hat im Bereiche des Geschöpflichen nicht ihresgleichen. Daher lehren die Dogmatiker einstimmig, daß es, abgesehen von der heiligsten Menschheit Jesu Christi, niemals ein höher begnadigtes Wesen gegeben habe noch geben werde als die Gottesmutter, weil in der gegenwärtigen Heilsordnung wenigstens kein Raum für ein Geschöpf bleibe, welches dem Quell aller Gnaden, dem göttlichen Erlöser, näher stehen könnte als die Jungfrau[2].

Damit erst ist der Sinn des κεχαριτωμένη klargestellt, der Inhalt des Wortes erschöpft. Dieses Wort konnte in der Tat

[1] Vgl. Aug., De s. virginitate 3: „Sic et materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset."

[2] So schon die Dogmatiker der ersten Jahrhunderte. Augustinus, um nur den einen oder andern zu nennen, erklärt: „De sancta virgine Maria propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur haberi

als Eigenname gelten. Die Jungfrau ist nicht eine Begnadigte, sondern die Begnadigte. Ihre Gnadenfülle ist nicht bloß ungewöhnlich groß, sondern einzig in ihrer Art. Mag Stephanus ‚voll der Gnade und der Kraft' heißen (πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως, Apg 6, 8), er wie jeder andere Mensch oder Engel ist immer nur ein Begnadigter und steht hinter der Begnadigten ebensoweit zurück wie die Aufgabe und Bestimmung auch des größten Heiligen hinter der Hoheit der Gottesmutter. Höher als sie, und zwar allerdings unvergleichlich höher, steht einzig und allein der Sohn der Jungfrau, nicht deshalb, weil er ‚voll der Gnade und der Wahrheit' heißt (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, Joh 1, 14), sondern deshalb, weil er, kraft der Gnade der hypostatischen Union oder der Aufnahme seiner menschlichen Natur in die persönliche Einheit mit dem ewigen Worte, auch als Mensch die wesentliche Heiligkeit ist, nicht wie jeder andere Heilige an der göttlichen Heiligkeit teilhat, sondern die göttliche Heiligkeit selbst sein eigen nennt.

‚Sei gegrüßt, Begnadigte, der Herr ist mit dir.'

Die letzten Worte enthalten, wie bereits gesagt, eine Begründung und Bekräftigung der voraufgegangenen Anrede. Unter ὁ κύριος kann hier nur Gott, der Urheber der Gnade, verstanden sein, wie denn auch gleich nachher, im zweitfolgenden Verse, ὁ θεός eintritt. Dem Zusammenhange entrückt, würde ὁ κύριος μετὰ σοῦ, unter Ergänzung von ἔστω, als Wunsch oder Gruß gedeutet werden können. So grüßte Booz

---

volo quaestionem" (De nat. et grat. 36, 42). Ephräm der Syrer läßt die Kirche von Edessa zum Herrn sprechen: „Du und deine Mutter, ihr seid die einzigen, welche in jeder Hinsicht ganz schön sind; denn an dir, o Herr, ist kein Flecken und kein Makel an deiner Mutter" (S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, ed. G. Bickell, Lipsiae 1866, 40). Hippolytus deutet die alttestamentliche Bundeslade als prophetisches Vorbild der Menschheit des Herrn und die Unverweslichkeit des Holzes der Lade als Symbol der Sündlosigkeit des Herrn, und sagt: „Der Herr war sündlos, aus dem unverweslichen Holze der Menschheit nach gebildet, d. h. aus der Jungfrau und dem Heiligen Geiste, von innen und von außen wie mit dem reinsten Golde des Logos Gottes umkleidet" (zu Ps 22, 1; in der neuen Berliner Hippolytus-Ausgabe I 2, 146 f).

die Schnitter: κύριος μεθ' ὑμῶν (Ruth 2, 4) und Paulus die Thessalonicenser: ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν (2 Thess 3, 16). In unmittelbarem Anschluß an die Anrede κεχαριτωμένη aber würde ein solcher Gruß nichtssagend, ja geradezu störend sein, weil in dem Vollmaß der Gnade der Schutz und Beistand des Herrn notwendig schon inbegriffen ist. Mit Rücksicht darauf ist vielmehr, unter Ergänzung von ἐστίν, ein Aussagesatz anzunehmen und als Parallele etwa die Verheißung des Engels an Gedeon beizuziehen: ‚der Herr ist mit dir', κύριος μετὰ σοῦ (Richt 6, 12). Nur soll die Jungfrau selbstverständlich nicht wie Gedeon der Hilfe Gottes zu siegreichen Kriegszügen versichert werden, sondern jener Fürsorge, mit welcher der Himmel über seine Auserwählten wacht, zu ihrem Tun und Lassen mitwirkend, zu immer vollkommenerem Leben und Leiden anregend und befähigend, zu der Höhe des jedesmaligen Berufes emporführend. Daß die allwaltende Vorsehung kein Geschöpf mit solcher Liebe umfangen hat wie die Mutter des Sohnes Gottes, braucht nach den soeben gepflogenen Erörterungen kaum noch betont zu werden. Sie konnte mit ungleich größerem Rechte als David sprechen: ‚Der Herr ist mein Hirt, ich leide nicht Mangel. Auf grünen Auen läßt er mich lagern, zu stillen Wassern führt er mich hin. Er erquickt meine Seele, läßt mich wandeln in Geleisen der Gerechtigkeit.'

Die in manchen Handschriften noch folgenden Worte: ‚gebenedeit bist du unter den Weibern', εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν. „benedicta tu in mulieribus" in der Vulgata, ברוכת בנשא in der Peschittho, müssen, wie die Kritik längst erkannt hat, als unecht bezeichnet werden. Nach der ursprünglichen Textgestalt von Elisabeth bei der Bewillkommnung Marias gesprochen (Lk 1, 42), sind sie erst später Gabriel in den Mund gelegt worden. Übrigens reicht diese Erweiterung des Grußes des Engels aus dem Gruße Elisabeths weit über die Entstehungszeit unserer ältesten Handschriften hinaus, indem sie auf griechischem Sprachgebiete schon durch das Protevangelium Jakobi, auf lateinischem schon durch Tertullian

bezeugt ist[1]. Auch darf sie historisches Interesse beanspruchen, insofern sie gleichsam den ersten Ansatz zur Ausbildung des unter dem Namen Ave Maria bekannten Gebetes darstellt. Als dieses Gebet, seit dem Ende des 12. Jahrhunderts, in allgemeinen Gebrauch kam, umfaßte es nur den Gruß des Engels in Verbindung mit dem Gruße Elisabeths: „Gegrüßt seist du, Maria, voll der Gnade, der Herr ist mit dir, gebenedeit bist du unter den Weibern und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes." Im 15. Jahrhundert beginnt die Bitte aufzutauchen: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder", bald mit bald ohne den Zusatz „jetzt und in der Stunde unseres Todes". Erst seit der Mitte des 17. Jahrhunderts hat diese Bitte in Vereinigung mit den biblischen Worten oder die heute übliche Form des Gebetes den Weg in den Mund des Volkes gefunden[2].

Gabriel hält inne. Er sieht die Jungfrau verwirrt und bestürzt und zögert deshalb mit der Übermittlung seiner Botschaft. Es ist ein stimmungsvoller Augenblick, eine spannende Pause.

Ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος. ‚Sie aber erschrak sehr über die Rede und begann nachzudenken, was das für ein Gruß sei.'

In ἡ δέ steht der Nominativ des Artikels an Stelle des Pronomens, ein Gebrauch, welcher allen historischen Schriften des Neuen Testamentes gemeinsam ist. Das ἐπὶ τῷ λόγῳ gibt die Ursache der Gemütsbewegung an: auf Grund oder aus Anlaß der soeben vernommenen Rede, also unter dem Eindruck des Grußes des Engels. Auch der unerwartete Eintritt des himmlischen Boten und der überirdische Hoheitsschimmer seiner Erscheinung waren geeignet, Maria erstaunen und erschrecken zu lassen. Unter dem Klang des Grußes aber, welcher den Flug eines Huldigungsrufes nahm, so Hohes und

[1] Protev. Iac. 11, 1; vgl. vorhin S. 91. Tert., De virg. vel. 6.

[2] Vgl. Th. Esser, Geschichte des Englischen Grußes, in dem Hist. Jahrbuch V (1884) 88—116. P. (?), Recherches historiques sur l'Ave Maria, in Le Mois Bibliographique III (1895) 243—251.

Großes kündete und noch Größeres und Höheres erwarten ließ, ist die Magd des Herrn vollends erbebt und erzittert. Man beachte, daß, während früher von Zacharias gesagt wurde, er sei erschrocken, ἐταράχθη, als er des Engels ansichtig wurde (Lk 1, 12), nunmehr das voller und dumpfer tönende Kompositum gewählt wird, διεταράχθη. Bezeichnung einer heftigen Erregung oder Erschütterung. Von diesem Aorist διεταράχθη hebt sich das Imperfektum διελογίζετο um so schärfer ab, als es nur durch ein καί von demselben getrennt oder vielmehr mit demselben verbunden ist, offenbar das sog. Imperfectum de conatu, welches ausdrücken will, daß die Handlung unvollendet blieb: „sie begann zu überlegen", „sie wollte erwägen". Sie möchte wissen, ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος. Diese indirekte Rede mit dem Optativ kommt nur noch in den Schriften des hl. Lukas zur Anwendung, während sonst im Neuen Testament überall, dem Charakter der Volkssprache gemäß, die direkte Rede mit dem Indikativ vorherrscht. Das Korrelativum ποταπός. das alte ποδαπός, „aus welchem Lande gebürtig", war in späterer Zeit soviel als ποῖος, „wie beschaffen", „von welcher Art" oder „von welcher Bedeutung", je nach der Färbung des Zusammenhangs. Ganz klar ist dieses Sätzchen nicht. Es kann der Gruß an und für sich, sein Wortlaut oder sein Wortsinn, es kann aber auch die Absicht und der Zweck des Grußes und des Besuches überhaupt oder die in und mit dem Gruße eingeleitete und angekündigte Botschaft des Engels den Gegenstand des Nachdenkens gebildet haben. Aus inneren Gründen indessen dürfte sich die Annahme empfehlen, die Jungfrau sei über den Gruß selbst schnell hinweggeeilt, um ängstlich fragend stehen zu bleiben vor den Enthüllungen, welche dem Gruße folgen würden.

Ein kleiner Streifzug durch die Geschichte des Textes und der Auslegung wird erwünschte Gelegenheit geben, die vorstehende Paraphrase in helleres Licht zu rücken.

Statt ἡ δέ haben nicht wenige Handschriften, sogar einige unserer ältesten, ἡ δὲ ἰδοῦσα, „da sie aber (seiner, des Engels) ansichtig wurde", eine Lesart, welche freilich mit Sicherheit

abgelehnt werden darf, einmal deshalb, weil sie der überwiegenden Mehrzahl der maßgebenden Texteszeugen fremd ist, und sodann deshalb, weil sie einer früheren Parallelstelle, καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδών (Lk 1, 12), entlehnt bzw. nachgebildet zu sein scheint. Doch fand diese Lesart auch Eingang in die Itala: „ipsa autem ut vidit", und in die Peschittho: הי דין כד חזת, und Hieronymus hat sie in seiner Revision der Itala beibehalten, wenngleich er, um dem lateinischen Ohre mehr entgegenzukommen, statt „ipsa autem ut vidit" vielmehr „quae cum vidisset" schrieb. Dieses „vidisset" aber ist schon bald in „audisset" abgeändert worden, ohne Zweifel im Hinblick darauf, daß die Vulgata selbst fortfuhr: „turbata est in sermone eius", also das was sie hörte, nicht das was sie sah, als die Ursache des Erschreckens der Jungfrau bezeichnete[1]. Auch der berühmte, um 700 gefertigte codex Amiatinus hat „audisset" statt „vidisset", und dieser Autorität mag „audisset" die Aufnahme in die offizielle Ausgabe der Vulgata verdanken.

Die Lesart ἡ δὲ ἰδοῦσα, „ipsa autem ut vidit", gab zu der Auffassung Anlaß, das Erschrecken der Jungfrau sei auf den Anblick des Engels zurückzuführen. An verschiedenen Stellen des römischen Breviers begegnet ein Responsorium, nach dessen Alter und Herkunft ich vergeblich forschte, lautend: „Missus est Gabriel angelus ad Mariam virginem desponsatam Ioseph, nuntians ei verbum, et expavescit virgo de lumine"[2], „und die Jungfrau schrickt auf über den Lichtglanz". Es wird vorausgesetzt, der Engel sei, wie es bei ähnlichen Anlässen nach biblischem Zeugnis der Fall war[3], von einem himmlischen Lichtglanz umgeben gewesen, und gefolgert, dieser Lichtglanz habe die Jungfrau in Schrecken versetzt. Ambrosius vertrat

---

[1] Vgl. Protev. Iac. 11, 2: ἡ δὲ ἀκούσασα διεκρίθη κτλ.

[2] Siehe die 3. Lektion der Dominica I Adventus, die 1. Lektion in Annuntiatione B. M. V. die 25 Mart. und die 7. Lektion in festo S. Gabrielis archang. die 18 Mart. (unter den Officia pro aliquibus locis).

[3] Lk 2, 9; Apg 12, 7. — Vgl. De nativ. Mariae 9: „Ingressus ad eam (sc. angelus Gabriel) cubiculum quidem ubi manebat ingenti lumine perfudit."

in seiner Schrift „De virginibus“ die Meinung, Maria habe häufig Erzengel und Propheten und unter ihnen auch Gabriel bei sich gesehen, und wollte nun, um den Worten des Evangelisten gerecht werden zu können, unterschieden wissen zwischen dem Engel und dem anscheinenden Manne: „Maria bebte zurück vor dem Engel, weil sie ihn für einen Mann hielt. Nachdem sie aber seinen Namen gehört hatte, behandelte sie ihn wie einen Bekannten. Der Mann war ihr fremd, der Engel war ihr nicht fremd.“ [1] In seiner Erklärung des Lukasevangeliums zitiert Ambrosius den evangelischen Text in dieser Fassung: „ipsa autem ut vidit eum, mota est in introitu eius“, und bemerkt dazu: „Es ist Jungfrauenart, zu erbeben und bei jedem Eintritt eines Mannes zu erzittern, bei jeder Anrede eines Mannes zusammenzuschrecken.“ [2] Dagegen erklärt das Apokryph „De nativitate Mariae“ in einem Tone, welcher fast polemische Tendenz zu atmen scheint, nicht der Lichtglanz und nicht das Aussehen des Engels, sondern die Rede desselben habe Maria in Verwirrung gebracht: „Virgo autem quae iam angelicos bene noverat vultus et lumen caeleste insuetum non habebat, neque angelica visione territa neque luminis magnitudine stupefacta, sed in solo eius sermone turbata est.“ [3] Darüber kann allerdings kein Zweifel sein, daß der Evangelist Maria unter dem Eindruck des Grußes des Engels in Bestürzung geraten läßt.

Sind wir aber überhaupt berechtigt, vorauszusetzen, daß Maria den Engel als solchen erkannt hat? Ältere und jüngere Erklärer haben geglaubt, Maria sei im ungewissen gewesen, ob sich unter der Erscheinung ein Engel des Lichtes berge oder aber ein Engel der Finsternis in der Hülle des Lichtes.

[1] Ambr., De virginibus 2, 2, 11. Ganz ähnlich Hier., Ep. 22, ad Eustoch., 38, sehr wahrscheinlich in direkter Anlehnung an die (ebd. 22 so hoch gerühmte) Schrift des hl. Ambrosius. Nach Jakobus Monachus erschrickt Maria über das majestätische Äußere, welches der Engel gegen seine sonstige Gewohnheit in diesem Falle gezeigt habe; vgl. vorhin S. 87.

[2] Ambr., In Luc. 2, 7—8. Auch viele Handschriften der Itala haben „in introitu eius“ statt „in sermone eius“.

[3] De nativ. Mariae l. c.

„Soll etwa", führt ein griechischer Homilet des 4. oder 5. Jahrhunderts die Jungfrau zu sich selber sprechend ein, „diese Freundlichkeit auf Täuschung oder Schmeichelei berechnet sein? Soll dieser Gruß (τὸ χαῖρε τοῦτο) mir Ursache der Trauer werden, wie einst der Mutter Eva das gleisnerische Versprechen der Göttlichkeit aus dem Munde der höllischen Schlange? Soll wiederum der Urheber alles Übels die Gestalt eines Engels des Lichtes angenommen haben?"[1] Auch St Bernhard unterließ nicht hervorzuheben, eine wahre Jungfrau sei stets ängstlich und furchtsam, und um allem Zweifelhaften aus dem Wege zu gehen, pflege sie auch vor Sicherem zurückzuschrecken. Maria überdies, eine kluge Jungfrau, habe wohl gewußt, daß nicht selten ein Engel des Satans sich in einen Engel des Lichtes verkleide, und deshalb habe sie darüber nachgedacht, ob sie der Stimme, welche an ihr Ohr drang, lauschen dürfe oder nicht[2]. Ja noch der umsichtige Maldonat nimmt an, das Nachdenken habe der Frage gegolten: „utrum salutatio illa divina esset an illusoria et a daemone fallendi causa missa"[3].

Nun beruht freilich der häufigere Verkehr der Jungfrau mit Engeln und Erzengeln auf bloßer Kombination, ohne durch ein annehmbares Zeugnis gewährleistet zu sein. Allein das Alte Testament war reich an Berichten über Angelophanien; die Erscheinung selbst wird in dieser oder jener Weise das Gepräge himmlischer Herkunft an der Stirne getragen haben, die Worte des Grußes wiesen wiederum nach oben hin: die Jungfrau hat sich, so scheint es, dem Gedanken an einen Gottesboten schlechterdings nicht entziehen können. Daß diesen ersten Eindrücken Regungen des Verdachtes entgegengetreten sein sollten, ist sehr unwahrscheinlich. Wer selbst ohne Arg ist,

[1] Pseudo-Gregorius Thaumat., Hom. 2 in Annunt.; Migne, P. gr. X 1157.

[2] Bern., Hom. de laud. V. M. 3, 9—10; vgl. Bern., Hom. de 12 praerogat. V. M. 9.

[3] Unter Berufung auf Euthymius Zigabenus, welcher die Frage kurzweg dahin formulierte: πότερον θεῖος ἢ δαιμόνιος, sc. ὁ ἀσπασμὸς οὗτος (Migne, P. gr. CXXIX 868).

schöpft nicht so leicht Argwohn. Die anfängliche Ratlosigkeit ward vermutlich schon sehr bald zurückgedrängt und überwunden durch ein gewisses kindliches Vertrauen, gepaart allerdings mit jungfräulicher Scheu.

Folgerichtig muß nun aber auch der Gegenstand der Frage der Jungfrau eine wesentlich abweichende Bestimmung erfahren. Unterlag die Glaub- und Vertrauenswürdigkeit der Stimme keinen Bedenken, so konnte die Frage nur auf die Tragweite der Worte des Grußes oder aber auf den mutmaßlichen Inhalt der im Anschluß an den Gruß zu erwartenden Botschaft abzielen. Zu Gunsten der ersteren Möglichkeit ist nicht mit Unrecht betont worden, daß dieser Gruß einzig in seiner Art dastand und ausschließlich Maria vorbehalten war. Schon Origenes sagte: „Diesen Gruß erinnere ich mich nicht sonst irgendwo in der Heiligen Schrift angetroffen zu haben.“ [1] Daraus darf jedoch noch nicht geschlossen werden, daß das Nachdenken sich auf den Gruß selbst bezogen habe. Anstatt vielmehr zu versuchen, tiefer in den Sinn dieser Worte einzudringen, wird die Jungfrau eher geneigt gewesen sein, dieselben, eben deshalb, weil sie auf alle Fälle eine überaus hohe Auszeichnung enthielten, sobald es möglich war, gewissermaßen beiseite zu schieben. Aber gleich hinter diesen Worten türmten sich Wolken auf. Denn der Gruß konnte ja doch nur der Eingang der Rede sein. Worauf also mag wohl dieser Gruß hinauslaufen? Welche Eröffnungen mögen sich anschließen? Welche Pläne mag der Himmel mit mir verfolgen und wie soll ich seinem Rufe entsprechen können? Im voraus schon zagt und bangt ihr Herz vor den weiteren Worten des Engels.

Der Engel beruhigt sie und weiht sie sofort in das Geheimnis seines Auftrages ein. Die Jungfrau soll Mutter werden, und zwar die Mutter dessen, welcher die Erwartung der Völker war und die letzte Hoffnung des verzweifelnden Israel. In allgemein verständlichen Wendungen, wie sie aus den Schriften

[1] Orig., Hom. in Luc. 6. Vgl. Ambr., In Luc. 2, 9.

der Propheten in den Unterricht der Schule und in den Mund des Volkes übergegangen waren, wird der Sohn als der Messias gekennzeichnet.

‚Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade gefunden bei Gott. Und siehe, du wirst empfangen im Schoße und einen Sohn gebären und seinen Namen Jesus nennen. Dieser wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden, und Gott der Herr wird ihm den Thron Davids seines Vaters geben und er wird herrschen über das Haus Jakobs in alle Ewigkeit und seiner Herrschaft wird kein Ende sein.‘

Unwillkürlich tritt der Engel aus der bisher beobachteten Zurückhaltung heraus. Er nennt die Jungfrau bei ihrem Namen. Die Verwirrung und Bestürzung, welche auf ihren Zügen liegt, ladet von selbst zu größerer Vertraulichkeit ein, und der herzlichere Ton hinwieder bahnt dem Zuspruch den Weg. ‚Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade gefunden bei Gott.‘ Anstatt zu erschrecken, Maria, sòlltest du vielmehr frohlocken, weil der Himmel dir einen ausgezeichneten Beweis seiner Huld zugedacht hat. Der Gedanke des Verses springt auch dem Leser ins Auge. Der Kommentator hat nur etwa noch die Fassung zu erläutern. Das μὴ φοβοῦ war gewissermaßen durch die Überlieferung vorgezeichnet. Da jede Kundgebung aus höheren Sphären beim Menschen zunächst das Gefühl der Furcht erregt, so pflegte schon die Genesis Offenbarungen des Himmels gerne mit אַל־תִּירָא oder אַל־תִּירְאִי beginnen zu lassen (15, 1; 21, 17; 26, 24), wofür die Septuaginta μὴ φοβοῦ setzten. Auch zu Zacharias sprach der Engel μὴ φοβοῦ (Lk 1, 13), und zu den Hirten auf dem Felde μὴ φοβεῖσθε (Lk 2, 10). Gnade gefunden haben bei Gott ist soviel als mit besondern Gunstbezeigungen Gottes beglückt werden, eine spezifisch hebräische Redeweise, welche durch Vermittlung der Septuaginta in die neutestamentliche Gräzität eindrang. Den Reigen der alttestamentlichen Belegstellen eröffnet Gn 6, 8: ‚Noe aber fand Gnade

in den Augen des Herrn', im Griechischen Νῶε δὲ εὗρε χάριν ἐναντι κυρίου τοῦ θεοῦ. Aus dem Umkreis des Neuen Testamentes bietet sich zuvörderst die Bemerkung über David Apg 7, 46: ὃς εὗρεν χάριν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, zum Vergleiche an.

‚Und siehe, du wirst empfangen im Schoße und einen Sohn gebären und seinen Namen Jesus nennen.' Isaias hatte, wie wir schon hörten, dem Hause Davids das Zeichen gegeben: ‚Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären und seinen Namen Emmanuel nennen.' Nimmt man noch hinzu, daß der Eingang dieser Weissagung bei den Septuaginta lautet: ‚Siehe, die Jungfrau wird im Schoße empfangen' (ἐν γαστρὶ λήμψεται), so ergibt sich eine Übereinstimmung zwischen dem Propheten und dem Engel, welche man aus beabsichtigter Anknüpfung herzuleiten geneigt sein könnte, um so mehr als ja Matthäus (1, 22 f) uns versichert, daß der Prophet im Spiegel des göttlichen Ratschlusses eben jene Jungfrau schaute, zu welcher jetzt der Engel spricht. Gleichwohl fehlt der Annahme bewußter Nachahmung des Ausdrucks die erforderliche Unterlage. Die Sprache des Engels verrät keinen spezifisch isaianischen Einschlag, zeigt vielmehr auch hier nur echt hebräisches Kolorit und klingt deshalb noch an manche andere Stelle der heiligen Bücher nahe an[1].

Das ἰδού, „siehe", führt, wie gewöhnlich, einen neuen Gegenstand ein, welcher besonderer Beachtung empfohlen werden soll. Es bezeichnet hier den Übergang von dem Zuspruche zu der Ankündigung. Die Unterscheidung der Momente des Empfangens und des Gebärens gibt der Rede eine feierliche Umständlichkeit und Volltönigkeit, welche gleichsam malerisch

[1] Agar, die Nebengattin Abrahams, erhält vom Engel des Herrn die Zusicherung: ‚Siehe, du bist schwanger und wirst einen Sohn gebären und seinen Namen Ismael nennen' (Gn 16, 11). Von derselben Seite ergeht an die Mutter Samsons das Wort: ‚Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären', und der Berichterstatter seinerseits fährt fort: ‚Und die Frau gebar einen Sohn und nannte seinen Namen Samson' (Richt 13, 5 24).

die Bedeutsamkeit des Ereignisses zur Anschauung bringt[1]. Der Name Jesus könnte überraschen, weil der Prophet von dem Namen Emmanuel sprach. Aber dieses „Emmanuel", עִמָּנוּאֵל = „Mit uns ist Gott" (μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, Mt 1, 23), war kein Name im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern ein symbolischer Ausdruck des Gedankens, daß Gott durch den Sohn der Jungfrau sich seines Volkes annehmen, sich gewissermaßen als den Bundesgenossen Israels erweisen werde[2]. Ein Name Emmanuel ist, soviel wir wissen, bei den Juden niemals, weder vor noch nach Isaias, in Gebrauch gewesen. Der Inhalt des Ausdruckes aber deckt sich sozusagen mit der Bedeutung des Namens Jesus, des hebräischen יֵשׁוּעַ, der späteren Form für יְהוֹשֻׁעַ = „der Herr ist Heil". Dieser Name soll darauf hinweisen und gewissermaßen ein greifbares Unterpfand dafür bieten, daß der Herr durch den Sohn der Jungfrau Heil

[1] Die Frage, wem die Jungfrau ihre Mutterschaft verdanken werde, bleibt vorläufig völlig unberührt. Das Protevangelium Jakobi (11, 2) freilich läßt den Engel sagen: εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ πάντων δεσπότου καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ, und Resch (Das Kindheitsevangelium 83) will die Worte ἐκ λόγου αὐτοῦ als „einen urtextlichen Rest des vorkanonischen Kindheitsevangeliums" betrachtet wissen. Diese Worte sind jedoch nichts weiteres als ein späterer Zusatz zu Lk 1, 31, herübergenommen aus Lk 1, 35, woselbst der „Heilige Geist" und die „Kraft des Höchsten" auf den Logos gedeutet wurde (vgl. Iust. M., Apol. 1, 33). In ganz ähnlicher Weise hat ja das Protevangelium Jakobi den Vers Lk 1, 28 ergänzt aus Lk 1, 42 (s. vorhin S. 100 f) und den Vers Lk 1, 31 auch noch aus Mt 1, 21 (s. unten S. 112). Die Meinung Zahns (Gesch. des neutest. Kanons I 500), ἐκ λόγου αὐτοῦ brauche nicht übersetzt zu werden „von seinem Logos", sondern könne wohl auch heißen „infolge seines Wortes" (entsprechend dem κατὰ τὸ ῥῆμά σου Lk 1, 38), dürfte dadurch ausgeschlossen sein, daß das Protevangelium nach den soeben zitierten Worten ohne jede Zwischenbemerkung fortfährt: ἡ δὲ ἀκούσασα διεκρίθη ἐν ἑαυτῇ λέγουσα· εἰ ἐγὼ συλλήψομαι ἀπὸ κυρίου θεοῦ ζῶντος; Die Bemerkung Meyers (bei Hennecke, Handbuch zu den neutest. Apokryphen 120 f), λόγος könne nicht der Logos sein, weil der letztere „als Objekt der Empfängnis dargestellt sein müßte", scheitert an der weiter unten noch näher zu beleuchtenden Geschichte der Auslegung des Verses Lk 1, 35.

[2] Im Lichte späterer Stellen des Propheten (9, 5; 10, 21) gewinnt der Ausdruck freilich noch einen viel volleren Sinn: „Mit uns ist Gott" heißt der Sohn der Jungfrau, weil er der als Menschenkind in die Reihen unseres Geschlechtes eingetretene Gott ist.

schaffen, Hilfe oder Rettung bringen werde, in erster Linie natürlich den Angehörigen seines Volkes. Die scheinbare Dissonanz der beiden Kundgebungen des Himmels löst sich somit in vollste Harmonie auf.

Übrigens wäre es unrecht, zu verschweigen, daß der Laut des Namens Jesus doch noch ein Rätsel birgt. Unzweifelhaft zwar ist יֵשׁוּעַ ein abgekürztes oder zusammengezogenes יְהוֹשֻׁעַ. Josue, der Nachfolger Moses', יְהוֹשֻׁעַ oder יְהוֹשׁוּעַ, und Josue, der Hohepriester an der Seite Zorobabels, יְהוֹשֻׁעַ (Agg 1, 1 ff; Zach. 3, 1 ff), heißen in den Büchern Esdras und Nehemias beide ständig יֵשׁוּעַ[1]. Dieses יֵשׁוּעַ haben die Septuaginta Ἰησοῦς transskribiert, weil der Schlußkonsonant des hebräischen Wortes in der Aussprache übergangen oder abgeworfen zu werden pflegte[2] und anderseits das Verlangen nach einer flexionsfähigen und überhaupt dem griechischen Ohre vertrauter klingenden Form ein Sigma anfügen hieß. Und da sie in יהושע und ישוע eben nur verschiedene Entwicklungsstufen eines und desselben Wortgebildes erkannten, haben die Septuaginta keinen Anstand genommen, auch יהושע durch Ἰησοῦς wiederzugeben. Wie aber — das ist die Frage, welche noch der Lösung harrt — konnte aus יְהוֹשֻׁעַ durch Kontraktion יֵשׁוּעַ werden? Alle sonstige Analogie läßt ja doch statt des ē der ersten Silbe vielmehr ein ō erwarten. Es wird wohl auch eine Form יוֹשׁוּעַ als Zwischenstufe anzusetzen sein, und der Übergang von ō in ē dürfte auf einem freilich vorläufig

[1] In dem neu aufgefundenen hebräischen Texte des Buches des Siraciden 46, 1 lautet der Name des Nachfolgers Moses' wieder יהושע; die andere Stelle des Buches, an welcher des Hohenpriesters Josue gedacht wird, 49, 12, hat sich im Hebräischen nicht erhalten. Dagegen wird der Verfasser des Buches in der Unterschrift ישוע genannt. Es scheint also mit Absicht bei den großen Männern der Vorzeit die alte Namensform beibehalten worden zu sein. Vgl. oben S. 83 die Bemerkung über die verschiedenen Formen des Namens Maria im Neuen Testamente.

[2] Später ward יֵשׁוּעַ auch in der Schrift abgekürzt zu יֵשׁ. Wo immer im Talmud der verhaßte Nazarener mit Namen genannt wird, heißt er יֵשׁוּ; s. nur Laible, Jesus Christus im Thalmud, Anhang. Zu der Stufenfolge יֵשׁוּעַ, יֵשׁוּ, Ἰησοῦς vergleiche etwa יוֹסֵף, יוֹסִי, Ἰωσῆς.

noch nicht sichergestellten Lautgesetze beruhen, welches in dem Streben nach Dissimilation wurzelte und in diesem Falle mit Rücksicht auf das folgende ū eine Senkung oder Verfärbung des tonlosen ō zu ē bedingte[1].

Wie dem indessen auch sein mag, der Sinn des Namens ist eben durch die Gleichung יֵשׁוּעַ = יְהוֹשֻׁעַ allem Zweifel entzogen. In indirekter Weise hat die Heilige Schrift selbst zweimal sich ausgesprochen[2]. In jenem Buch des Alten Testamentes, dessen Verfasser selbst den Namen Jesus führte (Ekkli 46, 1), liest man: ‚Ein starker Held war Josue, der Sohn des Nun, der Nachfolger Moses' im Weissagen, er, der geschaffen ward, seinem Namen gemäß ein großes Heil zu sein für seine Auserwählten, Rache zu nehmen an den feindlichen Widersachern und Israel eine Heimat zu geben.' In den Worten „großes Heil", תְּשׁוּעָה גְדוֹלָה, gipfelt die Erklärung des Namens. Die Septuaginta haben die volle Wendung zu einem μέγας ἐπὶ σωτηρίᾳ abgeschwächt. Nach Matthäus aber empfing auch Joseph noch aus Engels Mund die Weisung, welche bereits an Maria ergangen war, und zwar in folgender Form: ‚du wirst seinen Namen Jesus nennen, denn er wird sein Volk erlösen von ihren Sünden' (αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, Mt 1, 21). Es wird schwerlich jemals gelingen, festzustellen, wie das Wort σώσει im aramäischen Urtexte des Matthäusevangeliums gelautet hat. Jedenfalls aber wird der Evangelist das hebräische יֹשִׁיעַ vor Augen gehabt — σώσει erinnert sofort an das μέγας ἐπὶ σωτηρίᾳ —

[1] Delitzsch (Der Jesus-Name, in der Zeitschr. f. die gesamte luth. Theol. und Kirche XXXVII [1876] 209—214) glaubte seltsamerweise, die kontrahierte Namensform habe eigentlich אִישִׁיעַ oder יִישִׁיעַ lauten müssen, dafür aber sei יֵשִׁיעַ gesprochen und geschrieben worden, weil sonst „der Gottesname unkenntlich gemacht worden wäre". A. Müller (יֵשִׁיעַ, in den Theol. Studien und Kritiken LXV [1892] 177 f) erklärt den Übergang von ō in ē durch Annahme eines dissimilierenden Lautgesetzes. E. Nestle (Josua-Jesus, ebd. 573 f) scheint diese Annahme bestreiten zu wollen.

[2] Der freilich auch lehrreiche Vers Nm 13, 16, laut welchem Moses seinem späteren Nachfolger statt des ursprünglichen Namens הוֹשֵׁעַ, „Hilf", den Namen יְהוֹשֻׁעַ, „der Herr ist Hilfe", gibt, soll außer Ansatz bleiben, weil der Text selbst auf die Bedeutung der Namensänderung nicht eingeht.

und durch irgend ein aramäisches Synonymum ersetzt haben. Der Stamm ישע selbst war dem Aramäischen abhanden gekommen.

Der Sohn der Jungfrau also, das besagt sein Name, wird der gottgesandte Retter seines Volkes sein, nicht, wie Josue, ein Schlachtenheld, welcher Siege erficht und Städte und Länder erobert, sondern der Erlöser, welcher die Ketten der Sünde, des religiös-sittlichen Elendes, sprengt und Israel in eine neue Welt der Gnade und der Wahrheit einführt. Erst in ihm, in seiner Aufgabe und Tätigkeit findet deshalb der Name Jesus seine volle Verwirklichung. Die früheren Träger des Namens sind nur schattenhafte Vorbilder[1].

Der Jungfrau indessen wird ein anderer Ausblick eröffnet. Gabriel hat sich jedweder Erläuterung oder Begründung des Namens Jesus enthalten. Wenn Justin der Märtyrer, der Verfasser des Protevangeliums[2] und spätere Kirchenschriftsteller Gabriel zu Maria sprechen lassen: „Du wirst seinen Namen Jesus nennen, denn er wird sein Volk erlösen von ihren Sünden", so haben sie, einer früher schon beachteten Neigung folgend, die Worte des Engels an Joseph Mt 1, 21 in Lk 1, 31 eingeschoben. Den Handschriften des Lukasevangeliums ist diese Interpolation, soviel bekannt, fremd geblieben, vielleicht deshalb, weil man allzu deutlich fühlte, daß der Zusammenhang des Textes widerstrebte. Die Beschreibung der Person, welche Gabriel an die Nennung des Namens anknüpft, bewegt sich in wesentlich anderer Richtung. Ihr Modell ist nicht das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, sondern der Löwe vom Stamme Juda, welcher den in Trümmer gesunkenen Thron Davids wiederaufrichtet und mit nimmer welkendem Glanze umwindet.

‚Dieser wird groß sein', οὗτος ἔσται μέγας. Ein erster Strich, noch etwas schwebend und unbestimmt. Groß waren verschiedene Persönlichkeiten der Offenbarungsgeschichte; groß,

[1] Vgl. Bern., In circumcis. Dom. sermo 1, 2: „Non est in eo (sc. Iesu) magni nominis umbra, sed veritas."

[2] Iust. M., Apol. 1, 33. Protev. Iac. 11, 3.

sehr groß war insbesondere auch der Vorläufer, von welchem ja Gabriel selbst gleichfalls schon im voraus gemeldet hatte: ‚Er wird groß sein vor dem Herrn' (Lk 1, 15). Bei Jesus fehlt bemerkenswerterweise jeder Zusatz über die Tragweite des Eigenschaftswortes, und damit ist, leise zwar, aber doch verständlich, die ganz uneingeschränkte Geltung desselben angedeutet. Jesus wird groß schlechthin sein, groß „nicht nach Maß" (Joh 3, 34), groß in jeder Hinsicht, größer als alle Großen vor ihm, auch größer als der Vorläufer, welcher selbst bekannte: ‚Der nach mir kommt, ist stärker als ich, und ich bin nicht würdig, ihm die Sandalen zu tragen' (Mt 3, 11).

Den Schlüssel zu dieser Größe bildet das zweite Satzglied, welches dem Bilde bereits einen durchaus individuellen Zug einflicht: ‚und Sohn des Höchsten wird er genannt werden', καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται. Das κληθήσεται, welches einem hebräischen יִקָּרֵא entspricht, besagt mehr als das vorhin gebrauchte ἔσται. Nach herrschender Regel bezeichnet es nicht ein Genanntwerden im Unterschiede vom Sein, sondern ein Anerkanntwerden als das, was jemand ist; die innere Wirklichkeit wird eingeschlossen und vorausgesetzt, und die äußere, in der Benennung zu Tage tretende Geltung hervorgehoben. So spricht, um nur das nächstliegende Beispiel anzuführen, Zacharias zu seinem kleinen Sohne: προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ, ‚du wirst den Namen und das Ansehen eines Propheten des Höchsten erlangen' (Lk 1, 76). Das Wort ὕψιστος war von den Septuaginta zur Wiedergabe des hebräischen עֶלְיוֹן, „Höchster", verwendet worden und hatte dadurch das Gepräge eines Gottesnamens von poetischer Färbung erhalten. Es zählt zu den Lieblingsausdrücken des hl. Lukas, ja es kommt im Neuen Testament fast nur im dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte vor. Daß es nicht selten ohne Artikelbegleitung auftritt, ist eine Besonderheit, welche auch andern, der Bedeutung eines Eigennamens nahekommenden Apellativen, θεός, κύριος, χριστός usw., anhaftet[1].

[1] Vgl. Lk 1, 35: δύναμις ὑψίστου; 1, 76: προφήτης ὑψίστου; 6, 35: υἱοὶ ὑψίστου; 8, 28: υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου: Apg 7, 48: ὁ ὕψιστος: 16, 17:

Was aber ist „Sohn des Höchsten“ oder, wie Gabriel selbst im Fortgang der Verhandlung, V. 35, sagt, „Sohn Gottes“? Es ist bekannt, daß der Hebräer und der Semite überhaupt eine reiche Fülle von Beziehungen in das immer wiederkehrende Wörtchen „Sohn“ zu kleiden pflegt. Die biblischen Bücher reden sehr oft von „Söhnen Gottes“ oder „Kindern Gottes“, und dieser Ausdruck selbst hinwieder durchläuft eine Reihe von Bedeutungen. Anderseits ist nicht weniger bekannt, daß die biblischen Bücher doch auch wieder nur von einem „Sohn Gottes“ wissen, nicht bloß die Bücher des Neuen, sondern auch diejenigen des Alten Testamentes. Mag immerhin die Dreieinigkeit Gottes im Alten Bunde ein unentschleiertes Geheimnis geblieben sein, so dicht war die Hülle nicht, daß keine Strahlen durchgebrochen wären, und ein Strahl wie das Wort Jahves an seinen Gesalbten: ‚Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt‘ (Ps 2, 7), war geeignet, einem Meteore gleich neues Licht auszugießen über weite Strecken messianischer Weissagung. Auf diesen einen Sohn Gottes, von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters gezeugt, geht das Wort Gabriels. Der Sprechende hat auch die Aufgabe des Dolmetschers übernommen, indem er V. 35 nachträgt, Jesus werde Sohn Gottes genannt werden, weil er ohne Mitwirkung eines Mannes durch ein ganz singuläres Wunder göttlicher Allmacht empfangen und geboren werden soll. Das Fehlen des Artikels vor υἱός darf nicht irre machen. Wollte man ὁ υἱός verlangen, so würde man jene eigentümliche Satzung neutestamentlicher Gräzität außer acht lassen, daß vor einem Nomen, welches einen Genitiv regiert, im Hebräischen also im Status constructus stehen und folglich des Artikels entbehren würde, der Artikel auch ausgelassen werden kann[1].

δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. Auffällig ist namentlich Lk 6, 35: καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου, gegenüber Mt 5, 45: ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Matthäus wird das Wort des Herrn in seiner ursprünglichen Fassung darbieten, während Lukas eine gewisse Voreingenommenheit für den Namen ὕψιστος bekundet.

[1] Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch[2] 152 f.

Um die ganze Tiefe des Namens „Sohn des Höchsten“ zu durchschauen, bedurfte es nicht bloß eines Einblicks in das Mysterium der Trinität, sondern auch einer Belehrung über die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen in dem Gottmenschen. Soviel aber ließ sich ohne weiteres erschließen, daß Jesus in einer Gemeinschaft mit Gott stehen werde, auf welche kein anderer Mensch Anspruch erheben dürfe. Ja man möchte glauben, der Klang des Namens selbst habe der Jungfrau sofort eben jene Persönlichkeit vor das Auge gerufen, auf welche auch der Blick des Engels gerichtet ist. Der Titel „Sohn Gottes“ war nämlich dem damaligen Judentum durchaus nicht unbekannt. Er war der Ehrenname, und zwar der ausschließliche Ehrenname dessen, der da kommen sollte, geschöpft nicht aus theologischer Spekulation, sondern aus den Urkunden der Offenbarung selbst, vor allem aus dem angeführten inhaltschweren Psalme. Im Neuen Testamente ist ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ das stehende Epitheton des Messias, um nicht zu sagen ein Synonymum von ὁ χριστός. Petrus bekennt σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (Mt 16, 16). Die Dämonen schreien: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, und der Herr befiehlt ihnen zu schweigen, ὅτι ᾔδεισαν τὸν χριστὸν αὐτὸν εἶναι (Lk 4, 41). Der Hohepriester will wissen: εἰ σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Mt 26, 63), und die Anklagen vor Pilatus: ‚er hat gesagt, er sei König Christus‘ (Lk 23, 2) und ‚er hat sich zum Sohne Gottes gemacht‘ (Joh 19, 7), sind im Grunde Variationen eines und desselben Gedankens. Noch das Johannesevangelium faßt sein Leitmotiv in die Worte: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh 20, 31)[1]. Insoweit also duldete der Ausdruck „Sohn des

[1] Über die Rolle, welche der Titel „Sohn Gottes“ in der nachkanonischen jüdischen Literatur spielt, vgl. Dalman, Die Worte Jesu I 219 ff; Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes II³ 527 ff. Doch wecken beide Darstellungen mannigfachen Widerspruch. Die Meinung Dalmans, Psalm 2 sei nur selten und ausnahmsweise vom Messias gedeutet worden, ward mit Recht schon von W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903, 215, beanstandet. Schürers These, daß der Titel „Sohn Gottes“ als „amtliches Prädikat“ über das Wesen des Messias „überhaupt nichts aussage“ (II 528), kann man um so weniger

Höchsten" wohl kein Mißverständnis, als er, einem Eigennamen ähnlich, auf die Person des Messias hinwies.

Mit den nächstfolgenden Worten erst erreicht die Schilderung des Engels ihren Höhepunkt, nicht als ob die Würde des Sohnes des Höchsten noch hätte überboten werden können, sondern weil nunmehr, jeden Zweifel beschämend, scharf umrissen und greifbar, das Porträt des Messias heraustritt: ‚Und Gott der Herr wird ihm den Thron Davids seines Vaters geben und er wird herrschen über das Haus Jakobs in alle Ewigkeit und seiner Herrschaft wird kein Ende sein.'

Durch Nathan hatte einst Jahve zu David gesprochen: ‚Wenn deine Tage sich vollenden, und du dich schlafen legst zu deinen Vätern, so werde ich erwecken deinen Samen nach dir, welcher hervorgehen wird aus deinen Lenden, und ich werde festigen seine Herrschaft. . . . Und beständig wird dein Haus sein und deine Herrschaft bis in Ewigkeit vor deinem Angesichte, dein Thron wird feststehen bis in Ewigkeit' (2 Sam 7, 12 ff). Ein gottbegeisterter Sänger umschrieb diese Worte Jahves: ‚Einmal habe ich geschworen bei meiner Heiligkeit, fürwahr, ich werde David nicht belügen: Sein Same soll auf ewig währen und sein Thron wie die Sonne vor mir; wie der Mond soll er ewig feststehen, und der Zeuge in der Höhe ist getreu' (Ps 89, 36 ff).

Damit war die Messiasidee, die Trägerin der ganzen alttestamentlichen Offenbarung, in eine neue Entwicklungsphase eingeführt. Der Hirtenknabe von Bethlehem, welcher den Philistäer schlug, war nach der Absicht der Vorsehung der prophetische Bürge eines größeren Davididen gewesen. Ein

gläubig hinnehmen, als man nicht einsieht, warum der Titel ein amtliches und nicht vielmehr ein sehr persönliches Prädikat gewesen sein soll. In den sog. Bilderreden des Buches Henoch und im vierten Buche Esdras wird, wie Schürer selbst zeigt, dem Messias ausdrücklich Präexistenz zugeschrieben, und wenn die Synedristen in der Erklärung Jesu, er sei ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, eine „Gotteslästerung" finden (Mt 26, 65), so müssen sie dem Messias bzw. dem Sohne Gottes eine gewisse Teilhaberschaft an der göttlichen Natur beigelegt haben.

Sprosse seiner Lenden und Erbe seines Thrones sollte den Kampf zwischen dem Volke Jahves und der widergöttlichen Weltmacht, den alten Kampf zwischen dem Samen des Weibes und dem Samen der Schlange, zum endgültigen Austrag bringen. So oft die Seher der Folgezeit das Heil der kommenden Tage schauen dürfen, leuchtet ihnen in sonnenhaftem Glanze die Gestalt des Königs aus dem Hause Davids entgegen. ‚Hernach werden zurückkehren die Kinder Israels und werden suchen den Herrn ihren Gott und David ihren König' (Hos 3, 5). ‚An jenem Tage werde ich aufrichten die zerfallene Hütte Davids und vermauern ihre Risse und ihre Trümmer aufrichten' (Am 9, 11). ‚Und ein Reis sproßt auf aus dem Stumpfe Jesses, und ein Schößling bricht hervor aus seinen Wurzeln' (Is 11, 1). ‚Der Wurzelsproß Jesses, welcher dasteht als Panier der Völker, nach ihm werden Nationen fragen' (Is 11, 10). ‚Und sie werden dienen dem Herrn ihrem Gott und David ihrem König, welchen ich ihnen erwecken werde' (Jr 30, 9; vgl. 33, 15 17). ‚Ich werde einen Hirten über sie erwecken und er wird sie weiden, meinen Knecht David, er wird sie weiden und er wird ihr Hirt sein' (Ez 34, 23). ‚David, mein Knecht, wird ihr Fürst sein auf ewig' (Ez 37, 25).

Hin und wieder freilich steigt die lichte Glorie dieses Fürsten erst aus düsterem Gewölk empor. Auf dem Pfade des Leidens und der Verfolgung hatte David den Gipfel seiner Bewährung erklommen, weil der Davidide der Zukunft durch Todespein und Grabesdunkel eingehen sollte in seine Herrlichkeit. Der Ahne selbst schon hat in seinen Klageliedern oder Leidenspsalmen auch die Bedrängnisse des Sprossen, auch die Kreuzesmarter, beweint, und Isaias vertauschte, um den ‚Mann der Schmerzen' gebührend zu kennzeichnen, den Pinsel des Propheten mit dem Griffel des Evangelisten[1].

Gerade zur Zeit, da Gabriel nach Nazareth gesandt wurde, haben die Ankündigungen der Männer Gottes die jüdische Welt, insbesondere aber das palästinensische Judentum, mäch-

[1] Hier., Praef. in Is.: „non tam propheta dicendus est quam evangelista".

tiger in Spannung gehalten als jemals zuvor. Von fremden Tyrannen niedergetreten, schutzlos der Willkür preisgegeben, suchte Israel Trost in der verbrieften Anwartschaft auf bessere Tage, Tage, deren Nähe eben durch das Übermaß des Elends der Gegenwart gewährleistet zu sein schien. Allerdings hatten im Laufe der Jahrhunderte die Erwartungen der Massen auch eine einseitige Wendung genommen, eine äußerliche, weltliche oder politische Zuspitzung erfahren. Die Vorhersagungen des Herrn über sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung waren und blieben den Jüngern unverständlich und unerträglich (Mt 16, 22. Lk 18, 34). Ihr Messias war eben nur ein gewaltiger Herrscher, ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ (Mk 15, 32 u. ö.), ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Mt 27, 11 u. ö.), der Begründer eines neuen Reiches (Mt 20, 21. Lk 23, 42), der Wiederhersteller der Herrschaft Israels (Apg 1, 6), einer Herrschaft von ewiger Dauer (Joh 12, 34). Der Herr muß unterscheiden. Er ist freilich ein βασιλεύς (Joh 18, 37), vom Vater selbst mit der Herrschaft betraut (Lk 22, 29); er wird kommen mit seiner Herrschaft (Mt 16, 28), und die Apostel werden essen und trinken an seinem Tische in seinem Reiche (Lk 22, 30). Aber sein Reich ist nicht von dieser Welt (Joh 18, 36); er flüchtet, wenn die Leute sich anschicken, ihn zum Könige zu machen (Joh 6, 15): er ist ‚dazu geboren worden und dazu in die Welt gekommen, daß er der Wahrheit Zeugnis gebe' (Joh 18, 37).

Darüber jedoch sind der Meister und die Jünger einig, darüber gab es überhaupt keine Meinungsverschiedenheit, daß der Messias ein Sohn Davids sei. So sagten alle Schriftgelehrten, mochten sie auch nicht in der Lage sein, die Davidssohnschaft des Messias mit der Tatsache in Einklang zu setzen, daß David selbst den Messias seinen Herrn genannt hatte (Mt 22, 41 ff). „Der Sohn Davids" war eine ganz geläufige Bezeichnung des Messias[1]. Die wunderbaren Heilungen Jesu drängen das Volk zu der Frage: ‚Ob etwa dieser der Sohn Davids ist?' (Mt 12, 23.) Die beiden Blinden und manche

[1] Wie im Neuen Testamente, so auch in dem mehr oder weniger gleichzeitigen jüdischen Schrifttum; s. Dalman, Die Worte Jesu I 260 ff.

andern bitten ihn: ‚Erbarme dich unser, Sohn Davids!' (Mt 9, 27; 15, 22; 20, 30 f.) Bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem erschallt der Ruf: ‚Hosanna dem Sohne Davids!' (Mt 21, 9.)

Auf der Folie dieser Anschauungs- und Ausdrucksweisen gewinnt die Rede Gabriels Farbe und Leben. Gabriel hat Klänge angeschlagen, welche jedem israelitischen Ohre traut und teuer waren. Eine ins einzelne gehende Erläuterung seiner Worte erscheint fast überflüssig.

Mit dem Satze: δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, soll zunächst der unmittelbar göttliche Ursprung der messianischen Königswürde festgestellt werden. Auch in dem großen Gesichte Daniels „gab" der Alte an Tagen dem Menschensohne Macht und Hoheit und Herrschaft (Dn 7, 14). Das Futurum δώσει wird zur Gegenwart in dem Augenblicke, in welchem der Sohn des Höchsten der Sohn der Jungfrau und damit zugleich der Sohn Davids wird[1]. Als Inhaber des Thrones seines Vaters David ist Jesus der König des Volkes Gottes: καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας. „Haus Jakobs" und „Haus Israels" sind synonyme Bezeichnungen des Volkes, dessen Stammvater ursprünglich Jakob hieß und später aus geheimnisvollem Anlaß den Namen Israel erhielt. Die historischen Bücher des Alten Testamentes kennen nur ein „Haus Israels", während die Dichter und die Propheten mit unverkennbarer Vorliebe von dem „Hause Jakobs" sprechen: ebendeshalb, weil im gewöhnlichen Gebrauche der neue Name herrschend geworden war, griff die Poesie auf den alten Namen zurück. Im Neuen Testamente ist sonst immer nur von dem „Hause Israels" die Rede; „Haus Jakobs" im Munde Gabriels ist ein jedenfalls in der poetischen Stimmung der Ankündigung gründendes Hapaxlegomenon. Daß übrigens das Scepter des neuen Königs weit hinausreichen wird über die engen Grenzen des Hauses Jakobs, will Gabriel nicht leugnen. Er trägt nur dem Gesichtspunkte Rechnung, welcher die ganze

[1] Über die Davidssohnschaft Jesu s. oben S. 77 ff.

biblische Darstellung beherrscht und auch in jener Versicherung des Engels bei Matthäus zur Geltung kommt, daß Jesus „sein Volk“ (τὸν λαὸν αὐτοῦ) erlösen werde von ihren Sünden (Mt 1, 21). Die Angehörigen dieses Volkes sind eben die geborenen Bürger des messianischen Reiches und als solche sind sie zugleich die berufenen Vertreter der Mitglieder insgesamt, einschließlich derjenigen, welche „vom Aufgang und Niedergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob sich zu Tische legen werden im Reiche der Himmel, während die Söhne des Reiches hinausgeworfen werden in die Finsternis draußen“ (Mt 8, 11 f). Denn dieses Reich, die christliche Kirche im Diesseits und im Jenseits, umspannt seiner Bestimmung nach alle Völker und alle Zeiten. Der Sohn Davids führt deshalb den Herrscherstab in alle Ewigkeit. Das plerophorische, gleichsam gesättigte εἰς τοὺς αἰῶνας statt des gewöhnlicheren εἰς τὸν αἰῶνα wird mit Absicht gewählt sein. Der Plural möchte gewissermaßen versuchen, die Dauer der Ewigkeit in der Weise auszuschöpfen, daß er dieselbe in eine Mehrheit von Teilen zerlegt. Aber freilich verlangt diese unendliche Dauer doch noch nach deutlicherer Aussprache: καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος. Ähnlich beschloß auch Daniel seine Charakteristik des Menschensohnes: ‚Seine Macht ist eine ewige Macht, welche nicht vergeht, und seine Herrschaft eine solche, welche nicht zerstört wird‘ (Dn 7, 14).

Was wird die Jungfrau antworten? Der Gruß des Engels hatte sie erzittern gemacht. Die Botschaft selbst hat sie von neuem banger Verwirrung überliefert. Ihr Herz bebt. Ihre Antwort ist keine Antwort. Ein Ausruf ratloser Verwunderung entringt sich ihren Lippen.

‚Maria aber sprach zu dem Engel: Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?‘

„Höre“, schreibt Gregor von Nyssa[1], „die Stimme der reinen Jungfrau! Der Engel verkündet ihr die Mutterschaft, und sie klammert sich an die Jungfrauschaft.“ Gregor hat

[1] Oder der Verfasser der unter des Nyssenors Werken stehenden Oratio in diem natalem Christi, bei Migne, P. gr. XLVI 1140.

die Jungfrau verstanden. Die Kunde von der Empfängnis eines Sohnes hat ihr ganzes Inneres erregt. Die farbenprächtige Schilderung der Größe des Sohnes ist fast ungehört verhallt.

Sonder Zweifel ist die Redeweise „einen Mann erkennen", dem Idiome der heiligen Bücher gemäß, von ehelichem Umgange zu verstehen. In diesem Sinne wird der euphemistische Ausdruck „erkennen", יָדַע, γινώσκειν, vom Manne sowohl wie von der Frau gebraucht[1]. Der Gedanke an ehelichen Umgang war herausgefordert worden durch die Worte: ‚Siehe, du wirst empfangen im Schoße und einen Sohn gebären.' Vor diesem Gedanken aber erschrickt Maria, weil sie fest entschlossen ist, die jungfräuliche Keuschheit unversehrt zu bewahren. Das Präsens „ich erkenne", γινώσκω, cognosco in der Vulgata, vertritt, wie dies unzählige Male der Fall ist, als die einfachere und geläufigere Form das Futurum[2]; die Zukunft wird des sichern Eintrittes halber zur Gegenwart gestempelt. Wie nun soll mit dem entschiedenen Vorsatz steter Jungfräulichkeit die Ankündigung des Engels vereinbar sein!

Diese Auffassung der Antwort Marias ist bis ins 16. Jahrhundert hinein nicht bloß die herrschende, sondern die einzig und allein bekannte gewesen[3]. Täusche ich mich nicht, so war es der gelehrte Dominikanermönch Thomas de Vio, gewöhnlich Kardinal Kajetan genannt (gest. 1534), welcher zuerst eine wesentlich abweichende, ja entgegengesetzte Deutung vertrat: die Worte „da ich keinen Mann erkenne" seien nicht auf die Zukunft, sondern auf die Vergangenheit

[1] Vom Manne Gn 4, 1 17 25; 24, 16; 1 Sam 1, 19; Judith 16, 22; Mt 1, 25; von der Frau Gn 19, 8; Nm 31, 17; Richt 11, 39. — Die Lesart ἐπεὶ ἄνδρα οὐ μετέχω bei A. Schmidtke, Die Evangelien eines alten Unzialkodex, Leipzig 1903, 32, ist wohl lediglich dem Wunsche nach Ausschaltung des Hebraismus entsprungen.

[2] Über diesen Gebrauch des Futurums im Neuen Testamente handelt mit besonderer Einläßlichkeit Buttmann, Grammatik des neutest. Sprachgebrauchs 176 ff.

[3] Vgl. meinen Vortrag „Zur Geschichte der Auslegung der Worte: ‚Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?'" in Compte rendu du IVe Congrès scient. internat. des Cath., Fribourg (Suisse) 1898, sect. 2, 13 ff.

zu beziehen; Maria versichere, daß sie bisher von jedem geschlechtlichen Verkehr sich ferngehalten habe, „virum non cognosco“ sei soviel als „usque in praesens viri cognitionem non habeo“ [1]. Kajetan sprach in apodiktischem Tone. Aber schon sehr bald fand er seinen Kritiker. Jansenius von Gent (gest. 1576) nannte die neue Auslegung „so absurd wie möglich“ („qui intellectus absurdissimus est“). Hätte Maria, argumentierte Jansenius, ihre bisherige Reinheit beteuern wollen, so hätte sie sagen müssen: „nondum cognovi virum“. Eine solche Beteuerung aber würde ganz aus dem Rahmen des Kontextes herausfallen. Denn da der Engel von einer zukünftigen Empfängnis gesprochen habe, so müsse Maria notwendig für die Zukunft den Umgang mit dem Manne ablehnen wollen („futuri enim conceptus futurum congressum potius quam praeteritum debuit intelligere fore causam“) [2].

Die Kritik war schlagend. Kajetan war in handgreiflichen Widerspruch mit dem Wortlaut wie mit dem Zusammenhang geraten. Nichtsdestoweniger jedoch sind die protestantischen Erklärer vom 16. Jahrhundert an bis auf diese Stunde mit einer sehr seltenen Einmütigkeit auf die Seite Kajetans getreten: die Erwiderung Marias ziele freilich auf die Vergangenheit, sie sei das Bekenntnis des unbefleckten jungfräulichen Gewissens. Man beruft sich darauf, daß es doch nicht angehe, eine Verlobte erklären zu lassen, sie wolle jeden Umgang mit dem Manne meiden. Man verschweigt, daß man sich gegen die Anerkennung des offensichtlichen Tatbestandes sträubt, um die katholische Lehre von dem höheren sittlichen Wert des jungfräulichen Lebens gegenüber dem ehelichen Leben bestreiten zu können. Einerseits glaubt man Maria auf eine und dieselbe Stufe mit jeder andern Verlobten stellen zu dürfen, anderseits meint man den Folgerungen, welche sich aus dem Beispiele der Mutter Jesu ergeben würden, ausweichen zu müssen.

[1] Rev. D. D. Thomae de Vio, Caietani, Cardinalis S. Xisti, in quatuor Evangelia et Acta apostolorum Commentarii, s. l. 1532, fol. CVII^{v}.

[2] Cornelii Iansenii episc. Gandavensis Commentariorum in suam Concordiam ac totam historiam evangelicam partes 4, Lugduni 1684, 27a.

Suchen wir uns den Inhalt und den Umfang der Antwort der Jungfrau noch etwas genauer zu vergegenwärtigen. ‚Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?'

Die Intention des Fragesatzes war schon im Altertum Gegenstand des Streites. Einige Väter, namentlich Griechen[1] und Syrer, haben die Frage einer nachdrücklichen Verneinung gleichgesetzt. Maria erkläre: „Unter keinen Umständen wird dies geschehen, weil ich Jungfrau bleiben will." Sie könne deshalb, wurde beigefügt, nicht freigesprochen werden von einem Mangel an Glauben und Vertrauen, da sie jedenfalls den Engel als einen Boten Gottes erkannt habe und infolgedessen zu gläubiger Annahme der Botschaft verpflichtet gewesen sei. Selbst ein so begeisterter Lobredner der Jungfrau wie Proklus von Konstantinopel greift hier zu Worten der Mißbilligung und der Rüge, weil er meint, die Frage: ‚Wie soll dies geschehen?' enthalte sündhaften und strafbaren Unglauben und decke sich der Sache nach mit der Frage des alten Zacharias: ‚Woran soll ich dies erkennen?' (Lk 1, 18.)[2]

Anders die Lateiner. Ambrosius darf als ihr Wortführer gelten. Die Annahme sündhaften Unglaubens, führt er aus, sei von vornherein unvereinbar mit der Hoheit und Heiligkeit der Gottesmutter („neque enim fas ut electa ad generandum unigenitum Dei filium fuisse videatur incredula"). Zwischen der Frage der Jungfrau und der Frage des Priesters bestehe vielmehr ein sehr tiefgreifender Unterschied. Zacharias frage, woran er die Wahrheit der Worte des Engels erkennen solle, fordere also ein Zeichen oder einen Beweis und verneine die Glaubwürdigkeit der Ankündigung selbst; Maria hingegen

[1] Es ist von keinem Belang, auch nicht von textkritischer Bedeutung, daß die Griechen statt πῶς ἔσται τοῦτο gerne πῶς ἔσται μοι τοῦτο zitieren. So Cyrillus von Jerusalem (Catech. 12, 32), Antipater von Bostra (bei A. Ballerini, Sylloge monumentorum ad mysterium Conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum II, Romae 1856, 21 449), Sophronius von Jerusalem (ebd. 89 93), Johannes Geometra (ebd. 165), Germanus II. von Konstantinopel (ebd. 347 362 363), Isidorus von Thessalonike (ebd. 413).

[2] Procl. Constant., Or. 6, 12 (Migne, P. gr. LXV 741).

frage, wie, d. h. in welcher Art und Weise, der göttliche Ratschluß sich vollziehen solle, und gebe eben damit deutlich zu erkennen, daß sie an dem Vollzuge selbst nicht zweifle und auch zur Mitwirkung ihrerseits bereit sei. Weit entfernt also, sich des Unglaubens des Priesters schuldig zu machen, lege die Jungfrau einen Glauben an den Tag, dessen Größe und Verdienstlichkeit sich unschwer nach der Größe und Unbegreiflichkeit des angekündigten Wunders bemessen lasse. Daher denn auch der Gegensatz in dem Verhalten des Engels bzw. des Himmels. Zacharias werde seines Unglaubens wegen zur Rede gestellt und mit Stummheit bestraft; Maria werde zur Braut des Heiligen Geistes erhoben und ihres Glaubens wegen selig gepriesen (Lk 1, 45). Die Worte ‚Wie soll dies geschehen?' seien demnach nicht eine Verneinung, sondern eine eigentliche Frage, welche den Glauben an das Geschehen selbst zur Voraussetzung hat und nur die Art und Weise des Geschehens erforschen will („non de effectu dubitavit, sed qualitatem ipsius quaesivit effectus; non videtur dubitasse de facto, sed de facti qualitate quaesisse") [1].

In diesen Gedankengang des ältesten lateinischen Erklärers des Lukasevangeliums haben ungezählte Nachfolger, Lateiner wie Griechen, eingestimmt [2], während die Anschauung eines Proklus von Konstantinopel in der Folge mehr und mehr verstummte. Dem weiteren Verlauf des evangelischen Berichtes selbst gegenüber ließ sich in der Tat der Verdacht sündhaften Unglaubens nicht aufrechthalten. Nach dieser Richtung hin war Ambrosius durchaus im Rechte. Aber war damit auch schon die Notwendigkeit oder auch nur die Berechtigung erwiesen, eine eigentliche Frage anzunehmen? Dürfen wir die Jungfrau sagen lassen: „In welcher Art und Weise soll ich Mutter werden?" Wäre nicht auch diese Rede, im Munde

[1] Ambr., In Luc. 2, 14—18; vgl. 26.

[2] Augustinus (Sermo 290—291) hat mit dem ihm eigenen psychologischen Zartsinn den inneren Unterschied oder Gegensatz zwischen der Frage der Jungfrau und der Frage des Priesters herausgestellt (Sermo 291, 5: „similis vox, dissimile cor").

der Jungfrau wenigstens, hart und unerträglich? Eine solche Frage war wohl schon ausgeschlossen durch die Schranken ihrer Eingezogenheit. Eine solche Frage stand wohl auch nicht mehr in Einklang mit ihrer Hingabe an die Fügungen der Vorsehung.

Es bleibt noch eine dritte Auffassung übrig, und sie allein dürfte völlig befriedigen. Cyrillus von Jerusalem hat sie schon angedeutet[1], und die Mehrzahl der Kommentatoren der Neuzeit hat sie gutgeheißen. Das Wort ist keine entschiedene Verneinung und auch keine eigentliche Frage, sondern ein lebhafter Ausdruck der Verwunderung. „Wie soll dies geschehen?“ = „Wie ist dies möglich!“ — eine allgemein übliche Formel großen Erstaunens. In dem Momente, in welchem das Wort gesprochen wurde, hatte Maria überhaupt noch nicht jene Ruhe und Sammlung wiedergewonnen, welche die unerläßliche Vorbedingung einer direkten Frage oder gar einer bestimmten Weigerung bilden würde. Was sie sagte, konnte nur ausklingen in rat- und hülflose Bestürzung.

‚Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?‘

Der Begründungssatz bekundet den entschiedenen Willensentschluß, Jungfrau zu sein und zu bleiben. Das ist mit Händen zu greifen. Das kann ein unbefangenes Auge nicht verkennen. Es war eine Vorwegnahme der Erklärung der Jungfrau selbst, wenn der Evangelist zu Eingang seines Berichtes mit fühlbarer Betonung, zweimal in einem Verse, die Verlobte παρθένος nannte, und es war ein Nachhall der Erklärung der Jungfrau selbst, wenn die kirchliche Überlieferung von den Tagen der Apostel an die Mutter Jesu „die Jungfrau“ hieß. Epiphanius durfte fragen: „Wer hat jemals oder in welchem Zeitalter hat jemand den Namen der hl. Maria zu nennen gewagt und nicht auf Befragen sofort hinzugefügt ‚die Jungfrau‘?“[2] So sehr war der Beiname zum Eigennamen geworden, daß Origenes von einer „Jungfrauen-

[1] Cyr. Hieros., Catech. 12, 32.

[2] Epiph., Haer. 78, 6.

prophetie“ (παρθενικὴ προφητεία)[1] statt von einer „Prophetie Marias“, Proklus von Konstantinopel von einem „Jungfrauenfeste“ (παρθενικὴ πανήγυρις)[2] statt von einem „Feste Marias“ sprechen konnte.

Augustinus grub tiefer und entdeckte in dem Satze „da ich keinen Mann erkenne“ nicht bloß ein „propositum virginitatis“, sondern auch ein „votum virginis“, ein Gelübde, d. h. ein Gott abgelegtes Versprechen immerwährender Jungfrauschaft. „Sie hatte ihre Jungfrauschaft Gott geweiht, als sie noch nicht wußte, was sie empfangen würde, um im irdischen und sterblichen Leibe das himmlische Leben nachzuahmen, auf Grund eines Gelübdes, nicht eines Gebotes (voto, non praecepto), aus freier Wahl, nicht aus sklavischem Zwang (amore eligendi, non necessitate serviendi).“[3] Die These des großen Theologen fand ungeteilten Beifall. In der lateinischen Kirche wenigstens erlangte die Lehre von einem Keuschheitsgelübde Marias allgemeine Anerkennung. Suarez schrieb: „Inter catholicos concertatio non est, quin B. Maria virginitatem voverit.“[4] Man stützte sich in erster Linie auf dogmatisch-spekulative Gesichtspunkte. Aus der Stellung der Gottesmutter im göttlichen Heilsratschlusse folgerte man, daß Maria alle Tugenden im höchsten Grade der Vollendung besessen habe, die Tugend der Jungfräulichkeit mithin in jener

[1] Orig., Hom. in Luc. 8 (Migne, P. gr. XIII 1819).

[2] Procl. Constant., Or. 1, 1 (Migne LXV 680).

[3] Aug., De s. virginitate 4. — In dem Sermo 225, 2 spricht Augustinus nur von einem „propositum virginitatis“. In dem Sermo 291, 5 hingegen ist auch schon von einem „votum virginis“ die Rede. — Mit Unrecht pflegt der schon genannte Verfasser der Oratio in diem natalem Christi bei Migne, P. gr. XLVI 1140, als Zeuge eines Keuschheitsgelübdes Marias angerufen zu werden. Er redet freilich von „dem Gott geweihten Fleische, welches wie ein heiliges Weihegeschenk unversehrt bewahrt werden mußte“. Er denkt aber nicht an ein Gelübde Marias, sondern an das im Protevangelium Iakobi 4, 1 erzählte Gelübde der Mutter Anna, das Kind, welches der Engel ihr verheißen, dem Herrn als Weihegeschenk darzubringen.

[4] Suar., Comment. in tertiam partem D. Thomae quaest. 28, art. 4, disp. 6, sect. 2, n. 1.

eigentümlichen Vollkommenheit, welche derselben aus der freiwilligen Weihe und Aufopferung an Gott zufließt.

Auch Augustinus schöpfte nicht sowohl aus dem in Rede stehenden Satze als vielmehr aus dem Herzen der Tradition, welche in „der Jungfrau" das Ideal der Jungfräulichkeit verehrte. Denn der Satz „da ich keinen Mann erkenne" verbürgt an und für sich nur einen Vorsatz, ist aber noch kein Beleg für ein Gelübde. Ein Gelübde würde erst bezeugt sein, wenn eine moralische Verbindlichkeit zum Ausdruck käme, wenn es hieße: „da es mir nicht gestattet ist, einen Mann zu erkennen". Der Vorsatz aber muß nicht notwendig in einem Gelübde gründen. Soviel nur ist zuzugestehen, daß der Vorsatz seine vollste und allseitigste Erklärung in der Annahme eines voraufgegangenen Gelübdes findet, und insofern, aber auch nur insofern, läßt sich schon aus dem Worte der Jungfrau selbst ein Gelübde erschließen[1].

In der Meinung, die Ehre „der Jungfrau" zu wahren, haben alte und neue Exegeten und Homileten sich verleiten lassen, die Antwort Marias wie folgt zu umschreiben: „Nie und nimmer werde ich einen Mann erkennen, und Mutter zu werden kann ich mich nur dann entschließen, wenn ich Jungfrau bleiben darf." Die Unverletzlichkeit ihrer Jungfrauschaft habe Maria zur Bedingung ihrer Zustimmung zu den Absichten des Himmels gemacht. Auf die Jungfrauschaft habe sie höheren Wert gelegt als auf die göttliche Mutterschaft[2].

Damit ist nicht nur der Sinn der Antwort Marias, sondern auch die Bedeutung des Vorsatzes oder Gelübdes durchaus verkannt. Das Gelübde war geboren aus reinster Gottesliebe, aus dem Streben nach möglichst großer Gottgefälligkeit, aus dem Verlangen nach rückhaltloser Dahingabe der eigenen

[1] Daß die Tatsache des Keuschheitsgelübdes sich aus Lk 1, 34 „mit Evidenz" ergebe (Scheeben, Handb. der kath. Dogmatik III 482), darf demnach nicht behauptet werden.

[2] So schon der Verfasser der Oratio in diem natalem Christi bei Migne a. a. O. So auch noch Grimm, Das Leben Jesu I² 148.

Person an Gott. Hätte nun aber Maria erkannt, daß sie dem Willen Gottes besser entsprechen könne, wenn sie auf ihre Jungfrauschaft verzichte, so würde sie von der im Gelübde eingegangenen sittlichen Verpflichtung entbunden gewesen sein, und um den Zweck des Gelübdes selbst zu erreichen, würde sie nicht gezögert haben, das als unzutreffend erwiesene Mittel fallen zu lassen. Ihre Mitwirkung zu den Plänen der Vorsehung an eine Bedingung zu knüpfen, und sei es selbst die Wahrung ihrer Jungfrauschaft, hat ihr gänzlich fern gelegen. St Bernhard wußte ihre Gedanken besser zu belauschen. Er läßt sie sprechen: „Mein Herr, der Zeuge meines Gewissens, weiß, daß seine Magd das Gelübde abgelegt hat, keinen Mann zu erkennen. . . . Muß ich mein Gelübde brechen, um einen solchen Sohn zu gebären, so bin ich froh des Sohnes wegen und traurig meines Vorsatzes wegen; indes sein Wille geschehe! Soll ich aber als Jungfrau empfangen und als Jungfrau gebären, was jedenfalls nicht unmöglich sein wird, wenn es ihm gefällt, dann weiß ich wahrhaft, daß er herabgeschaut hat auf die Niedrigkeit seiner Magd.“ [1]

Soviel zur Erläuterung der Antwort Marias. Es ist ihr unverständlich, wie sie Mutter werden soll, da sie ja Gott selbst gegenüber sich verpflichtet hat, Jungfrau zu bleiben. Eine Frage, welche allerdings nicht mehr unter die Aufgabe eines Kommentars fällt, läßt sich hier kaum ganz umgehen. Warum hat Maria trotz des Gelübdes sich verlobt und verehelicht? Denn daß die Ablegung des Gelübdes vor das Verlöbnis fällt und den Tagen angehört, da Maria sich zum ersten Male mit ihrem künftigen Lebensstande beschäftigte, wird nicht zu bezweifeln sein.

Will man nicht eine direkte Weisung Gottes voraussetzen, so müssen äußere Umstände als stumme Dolmetscher eines höheren Willens der Jungfrau gebietend entgegengetreten sein, Umstände freilich, in welche kein geschichtliches Zeugnis hineinleuchtet. Wir sind auf eine Vermutung angewiesen.

[1] Bern., Hom. de laud. V. M. 4, 3.

Wahrscheinlich war Maria eine sog. Erbtochter und als solche durch Gesetz und Herkommen gebunden zu heiraten, und zwar einen Mann ihres Stammes und Geschlechtes. Die eigenartigen erbrechtlichen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes wurzeln in der Tendenz, den Grund und Boden denjenigen Stämmen und Geschlechtern, welchen er anfänglich zugewiesen worden war, als unveräußerliches Nutznießungseigentum zu erhalten. Der väterliche Besitz ging auf die Söhne über, während den Töchtern nur in Ermanglung von Söhnen gesetzliche Erbansprüche zustanden (Nm 27, 8). Damit jedoch einer Verschiebung der Besitzverhältnisse vorgebeugt sei, mußte die Erbin einem Manne ihres väterlichen Geschlechtes ihre Hand und ihr Erbgut übergeben (Nm 36, 6 ff), und durch Gewohnheitsrecht scheint die Wahl der Erbin mehr oder weniger auf den Kreis der Vettern von väterlicher Seite eingeschränkt gewesen zu sein (Nm 36, 11. 1 Par 23, 22).

Die alte Vermutung, daß Maria eine Erbtochter war, darf an einen immerhin beachtenswerten Indizienbeweis anknüpfen. Aus Kongruenzgründen, welche als solche durch analoge Fälle — man denke an den Vorläufer! — beglaubigt sind, ist nicht ohne Grund gefolgert worden, daß Maria keine Brüder und überhaupt keine Geschwister gehabt habe, vielmehr das einzige Kind ihrer Eltern gewesen sei[1]. Tatsache ist, wie wir schon hörten, daß Maria und Joseph einem und demselben Geschlechte angehörten, beide dem Hause Davids entstammt waren. Und wenn endlich nicht bloß Joseph, sondern auch

[1] A. Rocchi (Le glorie di S. Gioacchino, padre di Maria Vergine, secondo i Padri di Oriente, Grottaferrata 1878) veröffentlichte aus einer Handschrift des 9. Jahrhunderts einen anonymen griechischen Traktat, welcher „die bei vielen Lateinern im Schwange gehende Anschauung, als habe Maria noch Geschwister oder Stiefgeschwister gehabt, als mit der griechischen Tradition in Widerstreit stehend bekämpft" (so Bellesheim im Literarischen Handweiser 1880, 329; mir ist Rocchis Werk leider nicht zugänglich gewesen). Daß aber auch Lateiner die Meinung der Griechen teilten, beweist Fulbert von Chartres (gest. 1028), Sermo 6: „Nec enim decebat, ut huius singularis virginis sanctissimi progenitores foedarentur plurimorum propagatione filiorum" (Migne, P. lat. CXLI 326).

Maria sich zur Schatzung in Bethlehem einfinden muß (Lk 2, 5), so liegt darin ein triftiger Anlaß zu der Unterstellung, daß Maria an dem Heimatsitze des davidischen Geschlechtes ein Grundstück besessen habe. Es mag also wohl das Erbtöchtergesetz gewesen sein, durch welches der Himmel Maria den Wink zukommen ließ, Joseph ihre Hand zu reichen[1].

Konnte aber Maria trotz des Gelübdes eine Ehe eingehen? Widerstrebte nicht das Gelübde dem Begriff und Zweck der Ehe?

Der Zweck der Ehe überhaupt ist freilich die Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, und der Ehevertrag schließt deshalb notwendig die gegenseitige Übertragung des Rechtes auf den Leib des andern in sich. Daraus folgt indessen nicht, daß das Absehen einer jeden einzelnen Ehe auf die Erzeugung und Erziehung von Kindern gerichtet sein müsse oder daß die Ausübung des Rechtes auf den Leib des andern ein wesentliches Erfordernis für den Bestand der Ehe bilde. Mit wechselseitiger Zustimmung können und dürfen vielmehr die Ehegatten auf den Gebrauch ihres Rechtes zeitweilig oder auch dauernd verzichten. Eben deshalb aber tut es der Gültigkeit der Eheschließung auch keinen Eintrag, wenn die Nupturienten vorher schon in freier Übereinkunft sich schlüssig machen, stete Enthaltsamkeit zu üben. Sie würden in den Stand der Ehe treten aus Rücksicht auf das persönliche Wohl, das bleibende Zusammenleben, die beiderseitige Unterstützung und Hilfeleistung. Fraglich und bestritten ist die Gültigkeit des Ehevertrages nur dann, wenn die Wahrung beständiger Jungfräulichkeit von einem Teile oder beiden Teilen zur Bedingung der Einwilligung in die eheliche Lebensgemeinschaft gemacht werden sollte. Nach vielen Kanonisten wenigstens würde diese Bedingung das Recht auf den Leib des andern ausschließen und somit keine wahre

[1] Die Hypothese, daß das Erbtöchter-Gesetz schon im letzten vorchristlichen Jahrhundert nicht mehr allgemein anerkannt und befolgt worden sei (M. Rosenmann, Studien zum Buche Tobit, Berlin 1894, 1 ff), würde nicht im Wege stehen.

Ehe zu stande kommen lassen, während nach andern auch diese Bedingung noch mit dem Ehevertrage vereinbar sein soll, indem dieselbe nicht das Recht auf den Leib des andern, sondern nur das Recht, von diesem Rechte Gebrauch zu machen, aufhebe[1].

Mit einer solchen Bedingung braucht jedoch in unserem Falle nicht gerechnet zu werden. Selbst eine ausdrückliche Vereinbarung über Beobachtung jungfräulicher Enthaltsamkeit war nicht erforderlich. Es genügt die Annahme, daß Maria, durch Gelübde und Erbtöchter-Gesetz vor eine sog. Kollision der Pflichten gestellt[2], mittels göttlicher Offenbarung über die stete Enthaltsamkeit Josephs beruhigt worden sei, eine Annahme, welche diesen auserwählten Werkzeugen der Vorsehung gegenüber nicht auf ernste Bedenken stoßen kann. Damit war die Unversehrtheit des Gelübdes in vollster Weise gewährleistet und eine Eheschließung trotz des Gelübdes sowohl moralisch zulässig wie juridisch gültig.

Aber freilich ist und bleibt diese Ehe eine Ehe eigener Art, ohne jedes Beispiel in der Vergangenheit und insbesondere innerhalb der Anschauung des alten Israel, für welche Kindersegen das Unterpfand der Teilnahme an den Segnungen des messianischen Reiches bedeutete, eine völlige Anomalie. Hier jedoch ist gerade das natürlich, was sonst unnatürlich ist. Maria und Joseph sind Persönlichkeiten, welche über alles herkömmliche Maß hinausreichen, religiöse Charaktere, welchen göttliche Gnadenwahl siegreich den Stempel auf die Stirne drückt.

Nehmen wir den Faden des evangelischen Berichtes wieder auf. Der Engel beeilt sich, das Bedenken der Jungfrau hinwegzuräumen. ‚Und der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, weshalb auch das Heilige, welches geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden wird.‘

---

[1] Über die neuesten Verhandlungen in Betreff dieser Frage vgl. etwa Zeitschr. f. kath. Theol. XXVII (1903) 719 ff.

[2] Ich setze voraus, daß Maria das Gelübde bereits abgelegt hatte, bevor sie von den Forderungen des Erbtöchter-Gesetzes Kenntnis erhielt.

Die Jungfräulichkeit, glaubte Maria, schließe den Verzicht auf jede Mutterschaft in sich. Doch nicht, entgegnet der Engel. Der Sohn Gottes sucht vielmehr gerade eine jungfräuliche Mutter[1]. Von der Mitwirkung eines Mannes ist keine Rede. Der allmächtige Gott selbst soll deinen Schoß befruchten, ohne deiner Unversehrtheit zu nahe zu treten. Also willige freudig ein!

Das wirkende göttliche Prinzip wird zuerst πνεῦμα ἅγιον und sodann δύναμις ὑψίστου genannt. Durch das Fehlen des Artikels ist die determinierte Auffassung keineswegs ausgeschlossen: πνεῦμα ἅγιον zählt auch zu jenen Appellativa, welche den Eigennamen nahe verwandt sind und infolgedessen des Artikels entbehren können[2], und schon der Gleichförmigkeit wegen legte sich nun auch bei δύναμις ὑψίστου die Auslassung des Artikels nahe. Die Erklärung der Ausdrücke selbst indessen hat im Laufe der Jahrhunderte hin und her geschwankt. Die älteren Kirchenschriftsteller bis hinab ins 4. Jahrhundert haben, wie es scheint, fast einstimmig beide Ausdrücke auf die zweite Person der Gottheit gedeutet, indem sie πνεῦμα ἅγιον bzw. „spiritus sanctus" als eine allgemeinere, auf die göttliche Natur gehende und einer jeden der drei Personen gleichmäßig zukommende Bezeichnung, δύναμις ὑψίστου bzw. „virtus altissimi" aber, im Hinblick auf 1 Kor 1, 24, wo Christus θεοῦ δύναμις, „dei virtus", heißt, als spezielle und ausdrückliche Benennung der zweiten Person faßten[3]. Spätere Generationen, insbesondere die mittelalterlichen Theologen, Griechen sowohl wie Lateiner, verstanden unter dem Heiligen Geiste ohne Zaudern die dritte Person,

[1] Chrysostomus, welcher auch Unglauben in der Frage Marias witterte, gibt der Antwort des Engels folgende Wendung: „Wenn du einen Mann erkennen würdest, so wärest du nicht für würdig erachtet worden, in dieser Weise Gott zu dienen. Glaube also gerade deshalb, weshalb du nicht glaubst" (ὥστε διʼ ὃ ἀπιστεῖς, διʼ αὐτὸ πίστευε, Hom. in Gen. 49, 2; Migne, P. gr. LIV 446). [2] Vgl. vorhin S. 113.

[3] Siehe namentlich Iust. M., Apol. 1, 32—33; Hil. Pict., De Trinitate 2, 26—27. Weitere Nachweise gibt P. Coustants (gest. 1721) gelehrter Exkurs über die betreffenden Äußerungen des hl. Hilarius, in Coustants Ausgabe der Werke des Heiligen, abgedruckt bei Migne, P. lat. IX 35 ff.

unter der Kraft des Höchsten jedoch, mit Berufung auf 1 Kor 1, 24, die zweite Person[1]. Die neuere Zeit endlich pflegt, von verhältnismäßig seltenen Ausnahmen abgesehen, den ersten sowohl wie den zweiten Ausdruck auf die dritte Person zu beziehen.

Ein interessanter Widerstreit der Meinungen, ein Spiegelbild des allmählichen Fortschrittes dogmatischer Spekulation und exegetischer Methode. Der sachliche Gegensatz ist von sehr geringfügiger Bedeutung. Die Befruchtung des Schoßes der Jungfrau oder die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist eines der sog. Werke Gottes nach außen, welche, im Unterschiede von den innergöttlichen Produktionen, durch den dreieinigen Gott vollzogen werden, also notwendig allen drei Personen gemeinsam sind und nur insofern einer einzelnen Person zugeeignet werden können, als in dem Inhalte dieses oder jenes einzelnen Werkes die persönliche Eigentümlichkeit dieser oder jener einzelnen Person sich besonders deutlich abhebt oder kundgibt. Wird also in dieser Weise das Werk der Menschwerdung der zweiten Person zugeschrieben, „appropriiert", wie der Terminus der Schule lautet, so wird es damit der dritten Person nicht abgesprochen, und umgekehrt. Es wird nur behauptet, daß dasselbe dem Personalcharakter der zweiten bzw. der dritten Person besonders angemessen oder entsprechend erscheine, ähnlich wie nach allgemein geteilter Anschauung das Werk der Schöpfung in besonders enger Wechselbeziehung zu der ersten Person steht. Daß aber bei diesen Appropriationen das Altertum die Neigung bekundete, die zweite Person zu bevorzugen, und der Folgezeit die Aufgabe zufiel, die Rechte der dritten Person zu wahren, war mit Notwendigkeit in dem Entwicklungsgange der Dogmengeschichte begründet. Das Dogma vom Heiligen Geiste ist erst in der Mitte des 4. Jahrhunderts in den Kreis der theologischen Verhandlungen eingeführt worden, während

[1] Vgl. etwa Ioann. Damasc., De fide orth. 3, 2; Thom. Aq., S. th. 3, qu. 32, art. 1 ad 1.

bis dahin der Logos den alles beherrschenden Mittelpunkt der Erörterung gebildet hatte [1].

Der Ausdruck πνεῦμα ἅγιον bezeichnet im Neuen Testamente, entsprechend seiner alttestamentlichen Parallele, „Geist der Heiligkeit des Herrn“ (רוח קדשׁ יהוה), die Lebenskraft, mit welcher Gott wirkt und sich nach außen offenbart. An manchen Stellen jedoch wird diese Kraft in unzweideutiger Weise als eine göttliche Person dargestellt und zugleich vom Vater und vom Sohne unterschieden: πνεῦμα ἅγιον entwickelt sich zum Eigennamen der dritten Person der Gottheit, indem es direkt auf die Individualität der dritten Person abzielt [2]. Die persönliche Fassung des Ausdrucks an unserer Stelle unterliegt deshalb keinem Bedenken, wird vielmehr durch die analogen Wendungen in dem Berichte des hl. Matthäus über die Empfängnis des Herrn auf das wirksamste unterstützt [3]. Selbstverständlich aber ist diese Fassung nun auch an den konstanten Sprachgebrauch des Neuen Testamentes gebunden, sie kann nicht wählen zwischen der zweiten und der dritten Person, sondern muß bei der dritten Person stehen bleiben.

Es ist denn auch nicht schwer, zu zeigen, daß das Werk der Menschwerdung mit Recht gerade der dritten Person der Gottheit zugeeignet wird. Die diesbezüglichen Ausführungen des Engels der Schule lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen. Ihrer Ursache nach oder als Werk Gottes betrachtet, war die Menschwerdung der höchste Erweis der Liebe Gottes zu den Menschen; der Heilige Geist aber ist die persönliche Liebe zwischen Vater und Sohn, der Repräsentant der Liebe in Gott und der Vermittler der göttlichen Liebe nach außen. Ihrem Gegenstande nach oder in Rücksicht auf die mit

[1] So ward auch die Inspiration der Propheten in den ersten Jahrhunderten gewöhnlich dem Logos, seit dem 4. Jahrhundert aber fast allgemein dem Heiligen Geiste appropriiert. Vgl. Fr. Leitner, Die prophetische Inspiration (Biblische Studien I, 4.—5. Hft), Freiburg i. Br. 1896, 147 ff 166 f.

[2] Vgl. nur Mt 28, 19. Joh 14, 26. Apg 1, 8; 2, 4; 19, 2 6.

[3] Mt 1, 18: εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, und 1, 20: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου.

der Person des Sohnes Gottes vereinigte menschliche Natur war die Menschwerdung die vorzüglichste aller Gnaden; der Heilige Geist aber, die persönliche Gabe des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater, ist Prinzip und Quelle aller Gaben und Gnaden Gottes für die Geschöpfe. Ihrem Endziele oder ihrem Ergebnisse nach war die Menschwerdung die Hervorbringung eines Menschen, welcher nach den Worten Gabriels selbst zugleich der Heilige schlechthin und der Sohn Gottes war; der Heilige Geist aber, der Geist der Heiligkeit Gottes, ist es, welcher die Menschen heiligt und zu Kindern Gottes macht[1].

Dieser Zueignung des Werkes der Menschwerdung an die dritte Person nun würde die Beziehung des zweiten Ausdrucks, δύναμις ὑψίστου, auf die zweite Person noch nicht widerstreiten. Es könnte ein Wechsel des Subjektes anzunehmen sein; es könnte neben dem Heiligen Geiste auch der Sohn als wirkend eingeführt werden. Damit würde sich der Gedanke ergeben, daß der Heilige Geist gleichsam der Vermittler und Wegebereiter der Tätigkeit des Sohnes gewesen sei und der Sohn im Heiligen Geiste und durch den Heiligen Geist sich selbst im Schoße der Jungfrau eine Menschheit gebildet habe; ein Gedanke, welcher auch nach dem Urteile neuerer Dogmatiker „der Tiefe und Harmonie des Textes“ in hervorragendem Maße gerecht wird[2].

Indessen steht das letzte Wort nicht dem Dogmatiker, sondern dem Exegeten zu. Wenngleich der Ausdruck δύναμις ὑψίστου in etwas abweichender Form, δύναμις θεοῦ oder δύναμις κυρίου — der Gottesname ὕψιστος kommt, wie schon gesagt[3], fast nur bei Lukas vor —, den Schriften des Neuen Testamentes sehr geläufig ist, so hat er doch durchaus keine so scharf umrissene Ausprägung oder Zuspitzung gefunden wie der Ausdruck πνεῦμα ἅγιον. Insbesondere dient er nirgendwo als Eigenname einer bestimmten göttlichen Person, während

[1] Thom. Aq., S. th. 3, qu. 32, art. 1. Vgl. Fr. Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1878, 20.

[2] Scheeben a. a. O. II 929. [3] S. 113.

er als Epitheton einer jeden der drei Personen beigelegt wird: Lk 22, 69 heißt der Vater ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ (Mt 26, 64 und Mk 14, 62 einfach ἡ δύναμις), 1 Kor 1, 24 heißt der Sohn θεοῦ δύναμις, Lk 24, 49 heißt der Heilige Geist ἐξ ὕψους δύναμις, „die Kraft aus der Höhe". Aber dennoch bleibt keine Wahl. Entscheidend ist eine Beobachtung, welche zuerst Maldonat in die Wagschale geworfen hat: die Rede des Engels verläuft in jenem Parallelismus der Glieder, wie er der gehobenen Sprache des Hebräers überhaupt eigen ist, darin bestehend, daß ein und derselbe Gedanke in zwei einander ebenmäßig entsprechenden Sätzen zum Ausdruck gebracht wird. ‚Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten.' Man vergleiche etwa die Verse: ‚Warum toben die Völker und sinnen Eitles die Nationen?', ‚Der im Himmel Thronende lacht, der Herr spottet ihrer' (Ps 2, 1 4). Die Subjekte „die Völker" und „die Nationen", „der im Himmel Thronende" und „der Herr" sind Synonyma, Umschreibungen eines und desselben Begriffs. So drängt der Bau der Rede selbst zu der Annahme, und in Ermanglung einer Gegen-Instanz erscheint sie allein berechtigt, daß die Subjekte „der Heilige Geist" und „die Kraft des Höchsten" dem Begriffe nach identisch sind, daß δύναμις ὑψίστου den Widerhall von πνεῦμα ἅγιον darstellt, daß der zweite Ausdruck ebenso wie der erste auf die dritte Person der Gottheit geht. Trotzdem aber ist das zweite Subjekt doch noch etwas mehr als ein anderes Wort. Indem es eine bestimmte Seite der Person oder des Wesens des Heiligen Geistes hervorhebt, leitet es zugleich den Fortschritt der Rede ein. Es deutet schon an, was die folgenden Verse weiter ausführen, daß der Heilige Geist sich wirksam erweisen wird in seiner Eigenschaft als Träger göttlicher Allmacht.

Ganz ähnlich wie mit den Subjekten wird es sich, so ist von vornherein vorauszusetzen, nun auch mit den beiden Prädikaten verhalten. Dieselben werden in begrifflich gleichwertigen, formell der Besonderheit des jedesmaligen Subjektes angepaßten Wendungen jene Tätigkeit des Heiligen Geistes

beschreiben, deren Frucht die Empfängnis und Geburt des Gottessohnes ist.

‚Der Heilige Geist wird über dich kommen', ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, „superveniet in te", d. h. von oben her, mit überlegener Kraft, auf dich einwirken. Dieses ἐπέρχεσθαι ἐπί τινα oder auch εἰσεπέρχεσθαι ἐπί τινα ist im Neuen Testament bemerkenswerterweise nur bei Lukas anzutreffen, und zwar wird es bald vom Heiligen Geist (Lk 1, 35; Apg 1, 8) bald von Unglücksfällen oder Strafgerichten (Lk 21, 35; Apg 8, 24; vgl. 13, 40) gebraucht. Die Phrase war aber durch die Septuaginta gewissermaßen bereitgestellt worden. Ein Blick in die Konkordanz von Hatch und Redpath zeigt, daß ἐπέρχεσθαι ἐπί τινα oder auch ἐπέρχεσθαί τινι geradezu ein Lieblingsausdruck der Septuaginta ist, welcher sehr verschiedene hebräische Verba zu vertreten hat und nicht bloß auf unerwartete Ereignisse freudiger und noch mehr trauriger Art angewendet wird, sondern namentlich auch auf heftige Gemütserschütterungen, auf Eindrücke des Erstaunens und Erschreckens sowie auf den Geist der Eifersucht (πνεῦμα ζηλώσεως), welcher den Mann erfaßt und gleichsam überwältigt (Nm 5, 14 30)[1].

Da der Heilige Geist „im Himmel thront", so kommt er, wenn er kommt, notwendig von oben her. Dem ἐπέρχεσθαι steht deshalb im Neuen Testament als Synonymum καταβαίνειν, „herniedersteigen", zur Seite (Mt 3, 16; Mk 1, 10; Lk 3, 22; Joh 1, 32 f), und wie ἐπέρχεσθαι und καταβαίνειν, so werden auch die sonst noch auf den Heiligen Geist übertragenen Verba, ἐπιπίπτειν, fallen, ἐκχεῖσθαι, ausgegossen werden, ἐξαποστέλλεσθαι, ausgesandt werden, sämtlich mit ἐπί τινα, auf jemanden herab, verbunden[2]. Das Kommen von oben her ist aber zugleich begleitet von einem Wirken mit überirdischer

[1] Hier (Nm 5, 14 30) steht im Hebräischen עבר על, anderswo בוא אל oder בוא על, anderswo חלף, נפל, עלה usw.

[2] Schon deshalb ist es durchaus willkürlich, wenn verschiedene Kommentatoren der Neuzeit das Wort ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ dem Verhältnis des Mannes zum Weibe bei der natürlichen Zeugung entlehnt sein lassen. Wie mag man aber auch voraussetzen, daß der Engel mit einem derartigen Vergleiche das Ohr der Jungfrau beleidigt habe!

Macht. Indem der Heilige Geist auf den Menschen herabkommt, ergreift und umfängt er ihn mit göttlicher Allmacht, entrückt ihn seiner gewohnten Lebenssphäre und stellt ihn in den Dienst höherer Zwecke. Über diese Zwecke selbst ist der weitere Zusammenhang zu befragen. Den Aposteln wird verheißen: ‚Ihr werdet Kraft empfangen, wenn der Heilige Geist über euch kommt' (ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς. Apg 1, 8), und der Eintritt der Verheißung wird mit den Worten berichtet: ‚Und alle wurden vom Heiligen Geiste erfüllt und fingen an zu reden in fremden Sprachen, so wie der Geist ihnen verlieh zu sprechen' (ebd. 2, 4). Anders die Jungfrau. Sie soll durch die Herabkunft des Heiligen Geistes Mutter werden, ohne aufzuhören Jungfrau zu sein, wie der Sohn Gottes in ihrem Schoße Mensch werden soll, ohne aufzuhören Gott zu sein.

Weniger durchsichtig, mehr umschleiert ist das zweite Prädikat: ‚die Kraft des Höchsten wird dich überschatten', ἐπισκιάσει σοι, „obumbrabit tibi". Das Einwirken von oben her wird einem Schattenwerfen gleichen. Ein zartes Bild. „Der Schatten ist das ungreifbarste von allen Dingen; ohne äußere Spur, ohne die leiseste Bemakelung schreitet er über die Dinge hin, wirkt er auf sie ein; also makellos bleibt die zarte, jungfräuliche Rose." [1]

Woher mag das Bild genommen sein? Die Lehren der Optik, nach welchen der Schatten dadurch entsteht, daß undurchsichtige Körper die geradlinigen Lichtstrahlen in ihrem Fortgange hemmen, bleiben natürlich hier außer Betracht. Daß aber ein Schatten immer nur von einem körperlichen Gegenstande ausgeht, ist Tatsache der allgemeinen Erfahrung, und wenn deshalb der Kraft des Höchsten oder dem Heiligen Geist ein Schattenwerfen zugeschrieben wird, so muß der Heilige Geist mit einem körperlichen Gegenstande in Parallele gesetzt worden sein. Welcher Gegenstand mag wohl in Frage kommen? Es könnte freilich der Körper als solcher oder die

[1] Schegg, Evangelium nach Lukas I 58.

Gesamtheit der Körper, es könnte aber auch ein bestimmter einzelner Körper das Bild hergegeben haben.

In früherer Zeit hat man gerne auf den Vogel verwiesen, welcher seine Jungen mit den Flügeln überschattet und beschirmt. Der Herr, singt Moses, schützt sein Volk, ‚dem Adler gleich, der seine Brut zum Fluge lockt und über seine Kleinen die Schwingen breitet' (Deut 32, 11). In den Psalmen kehrt häufig die Bitte wieder: berge mich, oder laß mich Zuflucht finden, o Herr, „im Schatten deiner Flügel" (Ps 17, 8; 36, 8; 57, 2 u. ö.). Und wenn es anderswo heißt, Gott „schirme" den Frommen mit seinem Fittich (Ps 91, 4), Gott „schütze" das Haupt des Kriegers am Tage der Schlacht (Ps 140, 8), so haben die Septuaginta das hebräische חָסָה bzw. סָכַךְ durch ἐπισκιάζειν, überschatten, wiedergegeben.

Allein diese Stellen gehören sicher nicht hierher. Jenes ἐπισκιάζειν der Septuaginta ist geradezu soviel als „beschützen", eine Bedeutung, in welcher das Wort ja auch bei den Klassikern ganz gebräuchlich ist. Dagegen redet unser ἐπισκιάσει σοι, als Synonymum zu ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, von einem Eingreifen des Heiligen Geistes als übernatürlichen Zeugungsprinzips. Der Gedanke an Schutz vor Gefahren liegt dem Zusammenhange völlig fern. Das Kolorit des Ausdrucks kann folglich nicht von dem Gleichnis des Vogels verborgt sein. Farbengebend ist vielmehr, wofern anders an einen bestimmten einzelnen Körper zu denken ist, jedenfalls ein Symbol gewesen, welches Gott selbst bzw. seine Gegenwart und Wirksamkeit im allgemeinen vertrat, und da der Kreis der biblischen Vorstellungswelt nicht überschritten werden darf, so ist ohne Zweifel die Wolke in Betracht zu ziehen, eine Annahme, die sich denn auch in neuerer Zeit immer mehr Bahn gebrochen hat.

Die Wolke war die Hülle der Herrlichkeit des Herrn. Während des Zuges der Kinder Israels durch die Wüste ‚ging der Herr vor ihnen her, bei Tag in einer Wolkensäule, um ihnen den Weg zu weisen, und bei Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten' (Ex 13, 21). Kaum war die Stiftshütte vollendet, ‚da bedeckte die Wolke das Zelt der Zusammen-

kunft, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnung, und Moses vermochte nicht einzutreten in das Zelt der Zusammenkunft, weil die Wolke sich auf dasselbe niedergelassen und die Herrlichkeit des Herrn die Wohnung erfüllt hatte' (Ex 40, 34 f). Und als der Tempel eingeweiht wurde, ‚da erfüllte die Wolke das Haus des Herrn, und die Priester vermochten nicht ihren Dienst zu verrichten wegen der Wolke, denn die Herrlichkeit des Herrn erfüllte das Haus des Herrn' (1 Kön 8, 10 f).

So der hebräische Text: die Wolke „bedeckt" und „erfüllt" und „läßt sich nieder" auf das Heiligtum. Bei den Septuaginta treffen wir auch das Wort „überschatten". Statt „die Wolke hatte sich niedergelassen auf dasselbe" (שָׁכַן עָלָיו הֶעָנָן, Ex 40, 35) sagen die Septuaginta: ἐπεσκίαζεν ἐπ' αὐτὴν (sc. τὴν σκηνὴν) ἡ νεφέλη.

Dieses ἐπεσκίαζεν dürfte das Vorbild und die Quelle eines neutestamentlichen ἐπεσκίαζεν geworden sein. Bei der Verklärung des Herrn auf dem Berge „überschattet" eine leuchtende Wolke alle Augenzeugen, und „aus der Wolke" ertönt der Ruf, welcher bei der Taufe des Herrn „vom Himmel her" erscholl: ‚Dieser ist mein geliebter Sohn'. Das Wort ἐπισκιάζειν ist den Berichten der Synoptiker gemeinsam [1]. In dem aramäischen Originaltext des Matthäusevangeliums wird, wie im hebräischen Text des Buches Exodus, שכן על oder eine durchaus gleichbedeutende Phrase gestanden haben. Die griechische Dar-

[1] Mt 17, 5: νεφέλη φωτινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς, Mk 9, 7: ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, Lk 9, 34: ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς. Auch bei den Klassikern wechseln die Konstruktionen ἐπισκιάζειν τινι und ἐπισκιάζειν τινα miteinander ab, ohne daß sich eine Unterscheidung des Sinnes durchführen ließe, wenngleich ursprünglich der Dativ das ruhige Verweilen über jemanden, der Akkusativ die Bewegung auf jemanden hin ausgedrückt haben wird. Auf diesem Wege würde sich Lk 1, 35 der Dativ leicht erklären lassen, insofern καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι als Folge oder Ergebnis des vorangehenden πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ aufgefaßt werden könnte. Aber auch Apg 5, 15, wo die Kranken auf die Straßen hinausgetragen werden, „damit, wenn Petrus komme, wenigstens sein Schatten einen von ihnen überschatte", steht der Dativ (ἡ σκιὰ ἐπισκιάσει τινὶ αὐτῶν), während man eher den Akkusativ erwarten sollte.

stellung knüpfte an die Sprache der Septuaginta an und übernahm aus ihr die bildliche Wendung „überschatten“ [1].

Damit sind, scheint mir, nun auch die Wurzeln unseres ἐπισκιάσει bloßgelegt. Dieser Ausdruck ist allerdings einem bestimmten einzelnen Körper, dem Symbol der Wolke, entlehnt. Aber er ist erst auf griechischem Boden erwachsen. Im Urtext hatte er keine Stelle. Hinter dem griechischen „wird überschatten“ stand ein semitisches „wird sich niederlassen“. Würde eine hebräische Grundschrift für den Bericht bei Lukas anzunehmen sein, so würde mit höchster Wahrscheinlichkeit die Phrase שכן על vorausgesetzt werden dürfen. Für ein aramäisches Original, wie es an früherer Stelle gefordert worden ist, wird außer שכן noch ein synonymes Verbum in Rechnung zu stellen sein [2].

In der ursprünglichen Fassung der Rede des Engels ist demnach das zweite Prädikat in keiner Weise hinausgegangen über das erste. Zwischen den Sätzen „der Heilige Geist wird über dich kommen“ und „die Kraft des Höchsten wird sich auf dich niederlassen“ besteht ein vollkommener synonymer Parallelismus. Die griechische Wiedergabe hat das zweite Prädikat, indem sie den durch die Septuaginta dargebotenen Ersatz einstellte, in einen gewissen poetischen Duft getaucht.

Im Vorübergehen mag noch bemerkt sein, daß die lateinischen Erklärer der Vorzeit sich beflissen gezeigt haben, dem Worte „überschatten“ geheimnisvolle Andeutungen zu ent-

---

[1] Es sei erinnert an das schöne Wort von Franz Delitzsch (Biblischer Kommentar über die Psalmen[5], Leipzig 1894, 32) über die Übersetzung der Septuaginta: „Sie war die erste Bekanntmachung der Heidenwelt mit der alttestamentlichen Offenbarung und also die erste Einführung Japhets in die Hütten Sems. Sie war ein das Christentum, in welchem die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion sich vollendet, anbahnendes Ereignis. Sie hat dem Christentum im voraus die Sprache geschaffen, die es reden sollte.“

[2] Die Peschittho übersetzt wirklich ἐπισκιάσει σοι Lk 1, 35 durch נגן עליכי, „wird sich auf dich niederlassen“ (גן oder אגן ein Synonymum von שכן). Ex 40, 35 hat die Peschittho das שכן des hebräischen Textes beibehalten. Das ἐπισκιάζειν der Verklärungsszene (Mt 17, 5. Mk 9, 7. Lk 9, 34) hat sie wörtlich durch אטל, „überschatten“, wiedergegeben.

locken, die Lateiner weit mehr als die Griechen, offenbar deshalb, weil das seltene „obumbrare“ weit mehr reizte als das schon etwas abgegriffene ἐπισκιάζειν. Dank dem kühlenden Schatten des Heiligen Geistes, so lautet eine alte und immerhin sinnige Deutung, wird die Empfängnis des Sohnes Gottes rein und frei bleiben von allem Feuer unheiliger Lust oder sinnlicher Erregung. „Die Glut der Begierlichkeit“, sagt Augustinus, „wird nicht vorhanden sein, wo der Heilige Geist Schatten macht.“ [1] Gesucht aber und gezwungen war es, wenn andere in „obumbrare“ einen Hinweis auf die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur im Schoße der Jungfrau erkennen wollten. „Weil nämlich“, schreibt Gregor der Große, „der Schatten immer nur durch das Zusammentreffen von Licht und Körper zu stande kommt, so hat die Kraft des Höchsten die Jungfrau überschattet, insofern in ihrem Schoße das unkörperliche Licht einen Körper angenommen hat.“ [2] Wieder andere haben vollends „obumbrare“ in sein gerades Gegenteil verkehrt, indem sie ihm die Bedeutung unterschoben „mit einem Lichtglanz ausrüsten“, „mit einem Glorienschein umkleiden“. Im Momente der Empfängnis des göttlichen Kindes habe die Kraft des Höchsten die Jungfrau in einen blendenden Lichtschleier eingehüllt, welcher bis zur Geburt des Kindes nicht von ihr gewichen sei, so daß sie in der Zwischenzeit auch für Joseph unkenntlich war [3].

Der Text besagt nur, daß die Jungfrau einen Sohn empfangen und gebären soll durch Herabkommen des Heiligen

[1] „Concupiscentiae non erit aestus, ubi umbram facit Spiritus Sanctus“ (Sermo 287, 4).

[2] „Quia enim umbra non aliter exprimitur nisi per lumen et corpus, virtus ei Altissimi obumbravit, quia in eius utero lux incorporea corpus sumpsit“ (Moralia 33, 3).

[3] So der Verfasser der pseudo-hilarianischen Quaestio generationis Iesu Christi, 12 (bei A. Mai, Nova Patr. Bibl. I, Romae 1852, 1, 484): „Hanc igitur obumbrationem virtutis Altissimi non obscuritatem, sed infinitam claritatem debemus intellegere . . . sanctissima Maria claritate virtutis Altissimi obumbrata cognosci non poterat a Ioseph donec pareret“ (vgl. Mt 1, 25). Der unbekannte Verfasser dürfte übrigens nicht vor dem 13. Jahrhundert gelebt haben.

Geistes, unter Ausschluß der Mitwirkung eines Mannes. Einst hieß es: ‚der Geist Gottes schwebte über den Wassern' (Gn 1, 2), und jetzt heißt es: ‚der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten'. Derselbe Gottesgeist, welcher damals die Finsternis verscheuchte und die Wasser teilte und das Chaos in einen Kosmos wandelte, soll nunmehr aus der Jungfrau die zweite Schöpfung höherer Ordnung wecken und gestalten, eine Welt wahren Lebens, ein Reich der Gnade. Denn der Sohn der Jungfrau ist ‚der zweite Mensch vom Himmel her' (1 Kor 15, 47), ein anderer Adam, ein zweiter Urmensch, ‚der Erstgeborene unter vielen Brüdern' (Röm 8, 29), ‚das Haupt des Leibes der Kirche' (Kol 1, 18). Merkwürdig, daß die äthiopische Bibelübersetzung Gn 1, 2 das מרחפת, „schwebte", des hebräischen Textes, oder genauer das ἐπεφέρετο der Septuaginta mit „jeṣēlel", „überschattete", wiedergegeben hat, demselben Worte und derselben Form, welche sie Lk 1, 35 zur Übersetzung des ἐπισκιάσει gebraucht.

Der Engel fährt fort: ‚weshalb auch das Heilige, welches geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden wird', διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Er benützt die voraufgegangene Versicherung zu einer Folgerung, um durch die Folgerung die Versicherung selbst zu erneuern und zu bekräftigen. Weil der Heilige Geist auf die Jungfrau herabkommen soll, wird ihr Sohn Sohn Gottes genannt werden, und der Name „Sohn Gottes" hinwieder enthält eine neue Bürgschaft dafür, daß die Mutterschaft der Jungfrau durchaus nicht durch das Eingreifen eines Mannes bedingt sein soll.

Der kurze Satz hat zu einer langen Reihe von Fragen Anlaß gegeben. Nur der Eingang ist klar wie Kristall. Dem konsekutiven διό wird gerne ein καί an die Seite gegeben, zu dem Zwecke, die Folgerung als sehr natürlich oder selbstverständlich erscheinen zu lassen. Und hier drängte sich καί um so mehr auf, als ja nicht etwas Neues eingeführt, sondern nur die frühere Ankündigung (V. 32): ‚er wird Sohn des

Höchsten genannt werden', wieder aufgenommen wird. Dagegen ist der Ausdruck τὸ γεννώμενον ἅγιον seit jeher umstritten worden.

Das Altertum stritt über den Wortlaut. Im 2. Jahrhundert bereits kam die Variante τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον in Umlauf[1], und aus dogmatischen Gründen wurde diese Lesart von manchen kirchlichen Lehrern bevorzugt, weil sie eine dankenswerte Waffe abzugeben schien im Kampfe wider die doketische, gnostische und manichäische These, daß der Logos nur durch Maria hindurchgegangen, nicht aber aus Maria Mensch geworden sei: διὰ Μαρίας lautete in diesen Kreisen die Parole, gegenüber dem ἐκ Μαρίας der Katholiken. Kaum hat in dem Dialoge „De recta in Deum fide" Marinus, der Vertreter der Lehre des Gnostikers Bardesanes, sich zu dem Rufe διὰ Μαρίας bekannt — der Logos, sagt er, sei durch Maria hindurchgegangen, „wie das Wasser durch die Röhre hindurchgeht, ohne etwas anzunehmen" —, so beantragt der Vertreter der Orthodoxie, Adamantius, die Verlesung der Worte des Engels an die Jungfrau Lk 1, 35, und der Schiedsrichter Eutropius beeilt sich festzustellen, daß der Engel τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον gesagt habe, ἐκ σοῦ und nicht διὰ σοῦ[2]. Ephräm der Syrer möchte gar diejenigen Handschriften, in welchen ἐκ σοῦ fehlte, der „Begünstigung der Häresien" anklagen (ταῖς αἱρέσεσι χαριζόμενα), insofern eben in dem ἐκ σοῦ die kirchliche Lehre von der wahren Menschwerdung des Herrn bzw. der wahren Mutterschaft Marias einen schlagenden Ausdruck finde, wenngleich freilich auch das bloße γεννώμενον, ohne ἐκ σοῦ, nach

[1] Siehe nur Iust. M., Dial. c. Tryph. 100: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν υἱὸς θεοῦ. Protev. Iac. 11, 3: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς ὑψίστου (doch ist die Echtheit des ἐκ σοῦ hier zweifelhaft, vgl. Meyer bei Hennecke, Handb. zu den neutest. Apokryphen, Tübingen 1904, 121). Iren., Adv. haer. 3, 21, 4: „quapropter quod nascetur ex te sanctum vocabitur filius Dei" (vgl. indessen ebd. 5, 1, 3: „quapropter et quod generatum est sanctum est et filius altissimi Dei Patris omnium").

[2] Siehe die neue Ausgabe des Dialoges von Van de Sande Bakhuyzen, Leipzig 1901, 190—192.

Maßgabe des Zusammenhangs nur im Sinne der orthodoxen Anschauung verstanden werden könne[1]. Dieser Streit gehört der Geschichte an. Die Texteskritik hat dargetan, daß es ursprünglich τὸ γεννώμενον ἅγιον geheißen hat und ἐκ σοῦ eine Glosse ist, offenbar eingegeben von der Absicht, die knappe Wendung zu verdeutlichen, etwa im Hinblick auf Mt 1, 16: ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς. Auch in der Vulgata hat nach Ausweis der Handschriften anfänglich „quod nascetur sanctum" gestanden, während der heutige Text „quod nascetur ex te sanctum" auf späterer Erweiterung beruht.

Wie ist τὸ γεννώμενον ἅγιον zu übersetzen? Da γεννάω auch im Neuen Testament sowohl vom Vater wie von der Mutter gebraucht wird, sowohl „erzeugen" wie „gebären" heißt, so eröffnen sich, scheint es, zwei Möglichkeiten, die Übersetzungen „was erzeugt werden soll" und „was geboren werden soll". Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß das Part. Praes., γεννώμενον, hier wie anderswo das schon veraltete Part. Fut., γεννηθησόμενον, vertritt. So wird ὁ ἐρχόμενος Mt 11, 3 im Text selbst sofort ersetzt und erklärt durch ὁ μέλλων ἔρχεσθαι Mt 11, 14, „der, der da kommen soll". Im ganzen Neuen Testament findet sich nur noch ein einziges Part. Fut. Pass. (τῶν λαληθησομένων Hebr 3, 5).

Die früheren Jahrhunderte haben τὸ γεννώμενον auf die Geburt gedeutet. Diese Auffassung lag ohne Zweifel schon der Schreibweise τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ zu Grunde, und sie wurde durch diese Schreibweise nun auch wieder sehr begünstigt[2].

---

[1] Ephr., Sermo adv. haereticos, in den Opp. S. Ephr. graece et lat. II, Romae 1743, 268 f.

[2] Es war ein Irrtum, wenn man bei Epiphanius, Haer. 54, 3, die andere Auffassung, die Beziehung des γεννώμενον auf die Erzeugung, ausgesprochen finden wollte (so P. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas, Tübingen 1883, 90). Deutlicher als an dieser Stelle redet Epiphanius Haer. 30, 20: „Mit den Worten τὸ γεννώμενον wird darauf hingewiesen, daß das Fleisch und die Menschwerdung überhaupt von ihr ist (ἀπ' αὐτῆς) . . . und wie er Mensch geworden und von ihr in Wahrheit geboren worden ist" (ἀπ' αὐτῆς ἐν ἀληθείᾳ ἐγεννήθη). Haer. 30, 20 sowohl wie 78, 15 zitiert Epiphanius τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον (ebenso auch Ancor. 66); Haer. 54, 3 dagegen und 69, 42 75 τὸ γεννώμενον ἅγιον, ohne ἐκ σοῦ.

Die Vulgata dachte allem Anscheine nach gleichfalls an die Geburt, und ihr „quod nascetur ex te“ war begreiflicherweise von vornherein bestimmend für die Stellungnahme der meisten lateinischen Ausleger. Erst einzelne spätere Exegeten, Griechen sowohl wie Lateiner, sind mit aller Entschiedenheit für die Übersetzung „was erzeugt werden soll“ eingetreten; Maldonat hat geradezu behauptet, γεννᾶσθαι heiße nicht „geboren werden“, sondern „erzeugt werden“. Den Beweis indessen ist Maldonat schuldig geblieben. Der Sprachgebrauch, welchem allein ein Beweis hätte entnommen werden können, bezeugt laut das Gegenteil. Das Aktiv γεννᾶν steht, wie gesagt, auch im Neuen Testament sowohl vom Vater — und das ist das Gewöhnlichere — wie von der Mutter; in allen einzelnen Fällen schließt die Nennung des Vaters oder der Mutter jeden Zweifel über die Tragweite des Wortes aus. Das Passiv γεννᾶσθαι kommt dementsprechend auch in zweifachem Sinne vor. Da aber, wo das Passiv, so wie an unserer Stelle, für sich allein, ohne nähere Bestimmung, ohne Hinweis auf Vater oder Mutter auftritt, da ist es stets soviel als „geboren werden“ und niemals soviel als „erzeugt werden“ [1]. Auch die oft angezogene Stelle Mt 1, 20: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου, „denn das, was in ihr erzeugt worden ist, ist vom Heiligen Geiste“, bildet durchaus keine Ausnahme, weil ja hier sogar durch zwei erläuternde Nebenbestimmungen, ἐν αὐτῇ und ἐκ πνεύματος ἁγίου, die Bedeutung des γεννηθέν festumgrenzt und sichergestellt ist.

Sollte an unserer Stelle der herrschende Gebrauch durchbrochen worden sein? Es fehlt jedes Anzeichen. Wenn gerade vorher von der Überschattung durch die Kraft des Höchsten die Rede gewesen ist, so darf daraus nicht gefolgert werden, daß auch bei γεννώμενον noch der Moment der Erzeugung vor dem Geiste des Redenden oder des Berichterstatters stehe, da die Folge der Überschattung nicht bloß die Erzeugung, sondern auch die Geburt umfaßt. Wenn aber fortgefahren

[1] Mt 2, 1 4; 26, 24. Mk 14, 21. Joh 3, 4; 9, 2 19 20 32 34; 18, 37. Apg 2, 8; 7, 20; 22, 3 28. Röm 9, 11. Gal 4, 29. Hebr 11, 23.

wird κληθήσεται υἱὸς θεοῦ, so muß doch wohl geschlossen werden, daß der Gedankengang bereits bis zu dem Momente der Geburt vorgedrungen ist, da nicht das, was erzeugt, sondern erst das, was geboren worden ist, einen Namen erhält.

Bleibt es demnach bei der alten Übersetzung „was geboren werden soll", weshalb wird zur Bezeichnung des Sohnes der Jungfrau das Neutrum, τὸ γεννώμενον ἅγιον, gewählt? Die in unsern Tagen oft wiederholte Antwort, das Neutrum ziele auf den „als geschlechtslos betrachteten Embryo", ist nach dem Gesagten hinfällig. Denn ein Embryo tritt überhaupt nicht in den Gesichtskreis der Darstellung. Eine ältere Erklärung, nach welcher das Neutrum auf das „gottmenschliche Wesen" des Kindes hindeuten soll, versagt freilich nicht minder. Denn sonst wird ja doch, auch vom Engel selbst, der Sohn der Jungfrau als eine Person männlichen Geschlechtes behandelt[1]. Den einzig richtigen Weg schlug schon St Bernhard in seinen weihevollen Betrachtungen ein. Vergeblich, liest man hier, „suchte der Engel nach einer zutreffenden oder würdigen Bezeichnung für jenes Hohe und Große und Ehrfurchtgebietende, was da von dem reinsten Fleische der Jungfrau zugleich mit seiner Seele dem Eingeborenen des Vaters vereinigt werden sollte. Zu sagen ‚heiliges Fleisch' oder ‚heiliger Mensch' oder ‚heiliges Kind', jede derartige Wendung schien ihm unzureichend. Darum sagte er ganz unbestimmt ‚Heiliges', denn was immer es auch sein mag, was die Jungfrau geboren hat, zweifelsohne ist es heilig, und zwar in einzigartiger Weise heilig gewesen, sowohl kraft der Heiligung durch den Geist wie kraft der Annahme durch das Wort."[2]

Der Mangel einer substantivischen Bestimmung — das hat Bernhard deutlich und richtig gefühlt — läßt den Begriff des Adjektivs zu um so freierer und uneingeschränkterer Ent-

[1] Eine dritte Interpretation, „sanctum" sei gleich „sancte", und „sancte" sei gleich „non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex Deo" (Maldonat), rücke ich lieber in den Schatten einer Anmerkung. Es ist ja nicht wahr, daß sanctum = sancte oder ἅγιον = ἁγίως ist.

[2] Bern., Hom. de laud. V. M. 4, 5.

faltung kommen. Dazu wird eben das Adjektiv selbst substantiviert, um die betreffende Eigenschaft als dasjenige Merkmal heraustreten zu lassen, welches der Person ihr individuelles Gepräge gibt. Würde nun allerdings auch das Maskulinum ὁ ἅγιος einem solchen Zwecke entsprochen haben[1], so ist das Neutrum — und auch dies scheint dem Takte Bernhards nicht entgangen zu sein — doch noch ausdrucks- und wirkungsvoller. Das Neutrum erst läßt die Kraft des Adjektivs in ihrer ganzen Fülle sich entbinden und auslösen, insofern das Neutrum gewissermaßen ausdrücklich auf jedwede sonstige Charakteristik Verzicht leistet, um einzig und allein die fragliche Eigenschaft zur Geltung zu bringen. Das Neutrum des Adjektivs reicht daher nicht selten nahe heran an das Abstraktum, wie z. B. τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ Röm 2, 4 die Güte Gottes im konkreten Falle ist, nur wenig verschieden von dem gleich vorher gebrauchten Abstraktum ἡ χρηστότης[2]. Ähnlich ist τὸ ἅγιον die Heiligkeit selbst in konkreter Auswirkung und Erscheinung.

Diese Heiligkeit des Sohnes der Jungfrau muß auf das engste verknüpft sein mit der Empfängnis vom Heiligen Geiste. Das ist eine Forderung des Zusammenhangs. ‚Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, weshalb auch das Heilige, welches geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden wird.' Mit der Empfängnis und Geburt vom Heiligen Geiste ist die Heiligkeit von selbst gegeben. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist nicht ausgesprochen, wohl aber vorausgesetzt, indem eben das Erzeugnis der überschattenden Kraft ohne weiteres als „das Heilige" eingeführt wird. Das Wort des Herrn an Nikodemus: ‚Das aus dem Fleische Geborene ist Fleisch, und das aus dem Geiste Geborene ist Geist' (Joh 3, 6), bezieht sich auf alle diejenigen, welche aus dem Wasser und

[1] Vgl. ὁ ἀληθινός, „der Wahre" (Gott, 1 Joh 5, 20), ὁ πονηρός, „der Böse" (der Teufel) und auch ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, „der Heilige Gottes" (Christus, Mk 1, 24).

[2] Andere Beispiele bei Blaß, Gramm. des neutest. Griechisch[2] 157.

dem Geiste geboren sind, und vermag deshalb noch nicht jene einzigartige Heiligkeit zu erklären, welche dem Sohne der Jungfrau zuerkannt wird. Aber mit der Heiligung durch den Geist ging in diesem Falle, wie Bernhard mahnte, Hand in Hand die Annahme durch das Wort. Die besondere Heiligkeit des Menschen Jesus Christus gründet und wurzelt in der Vereinigung seiner Menschheit mit der zweiten Person der Gottheit; durch diese Vereinigung wurde seine Menschheit nach biblisch-patristischem Ausdrucke mit der Gottheit selbst „gesalbt"; die Heiligkeit dieses Menschen ist die Heiligkeit Gottes des Wortes. Jene Vereinigung aber war eben die Menschwerdung, jene Salbung fiel zusammen mit der Empfängnis vom Heiligen Geiste; das was die Menschheit zum Menschen machte, die Aufnahme in die göttliche Persönlichkeit, machte sie zugleich zu dem schlechthin heiligen Menschen. „Der Menschensohn", sagt Augustinus, „ist geheiligt worden von Anfang seiner Erschaffung an, als nämlich das Wort Fleisch wurde, weil das Wort und der Mensch eine Person wurde." [1] Und vielleicht noch bestimmter erklärt Gregor der Große: „Er ist nicht vorher empfangen und nachher gesalbt worden, sondern eben dies vom Heiligen Geiste aus dem Fleische der Jungfrau Empfangenwerden war auch schon vom Heiligen Geiste Gesalbtwerden." [2]

Hier werde ich einem Einwurfe Rede stehen müssen, welcher sich diesem oder jenem Leser vielleicht schon längst auf die Lippen gelegt hat. Es ist immer nur vorausgesetzt, aber nicht bewiesen worden, daß ἅγιον zum Vorhergehenden zu ziehen und als Subjekt zu fassen ist. Man könnte aber doch auch ἅγιον mit dem Folgenden verbinden und zum Prädikat stempeln: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ = „weshalb auch das, was geboren werden soll, Heiliges genannt werden wird, Sohn

[1] Aug., In Ioh. evang. tract. 108, 5: „Filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando Verbum factum est caro: quia una persona facta est Verbum et homo."

[2] Greg. M., Registr. 11, 67 (al. 11, 52): „Nec ante conceptus et postmodum unctus est, sed hoc ipsum de Spiritu sancto ex carne Virginis concipi a sancto Spiritu ungi (al. ungueri) fuit."

Gottes". In der Ausgabe von Westcott und Hort ist in der Tat hinter κληθήσεται ein Komma gesetzt, und Spuren dieser Interpunktion sind schon in der Literatur der ersten Jahrhunderte wahrnehmbar[1]. Daß dieselbe aber unnatürlich ist, liegt zu Tage. Erstens ist die asyndetische Nebeneinanderstellung einzelner Wörter oder Begriffe in der neutestamentlichen wie in der klassischen Gräzität nur bei längeren Aufzählungen gebräuchlich, und ein Asyndeton ἅγιον, υἱὸς θεοῦ weckt um so größeres Mißtrauen, als die Anfügung des Maskulinums an das Neutrum eine empfindliche Härte in sich schließen würde. Man müßte notwendig erwarten ἅγιον κληθήσεται καὶ υἱὸς θεοῦ. Zweitens ist das Absehen des Folgesatzes ohne Zweifel auf κληθήσεται υἱὸς θεοῦ gerichtet, weil der Laut des Namens „Sohn Gottes" dazu mitwirken soll, das Bedenken der Jungfrau zu verscheuchen. Die Einschiebung und gar die Voranstellung eines zweiten Prädikates, wie immer es auch lauten möge, könnte den Eindruck der Worte υἱὸς θεοῦ nur abschwächen. Drittens scheint auch der entferntere Zusammenhang ein Veto einzulegen. Denn wenn die ausführliche Charakteristik des Sohnes der Jungfrau in V. 32—33 bei den Zügen der Größe, der Gottessohnschaft und des ewigen Herrschertums auf dem Throne Davids stehen blieb, so wird folgerichtig V. 35 die Heiligkeit nur ganz beiläufig angeführt werden, zu keinem andern Zwecke, als der Gottessohnschaft gewissermaßen die Wege zu bereiten.

Also „das Heilige, welches geboren werden soll, wird Sohn Gottes genannt werden". Statt υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, wie es V. 32 hieß, heißt es nunmehr κληθήσεται υἱὸς θεοῦ: vielleicht

[1] Vgl. die Umschreibungen des Textes bei Iren., Adv. haer. 5, 1, 3: „quapropter et quod generatum est sanctum est et filius altissimi Dei Patris omnium", und bei Epiph., Ancor. 66: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον ἔσται καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται. — Vermutlich haben Westcott und Hort sich hauptsächlich dadurch zu ihrer Interpunktion bestimmen lassen, daß sie die Worte ἅγιον κληθήσεται als ein Zitat auffaßten, eine Reminiszenz aus jener Gesetzesstelle (Ex 13, 12), welche Lk 2, 23 lautet: πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται. Diese Auffassung ist jedenfalls sofort als gänzlich unbegründet abzuweisen; unser ἅγιον κληθήσεται steht außer aller Beziehung zu der Gesetzesstelle.

hat der Evangelist jetzt deshalb auf seinen Lieblingsausdruck ὕψιστος zu Gunsten des gewöhnlichen Wortes verzichtet, weil er eben vorher noch gesagt hatte: δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι. Über κληθήσεται ist zu V. 32 gehandelt worden; auch hier will es besagen: „er wird Sohn Gottes sein und auch als solcher anerkannt werden". In Betreff des Prädikates „Sohn Gottes" aber wurde zu V. 32 auf V. 35 verwiesen, weil hier der Engel selbst zugleich die Rolle des Erklärers übernehme.

Freilich hält sich die Erklärung, wie vorauszusehen war, innerhalb der durch die Zweckbeziehung der Rede gesteckten Grenzen. ‚Der Heilige Geist — das Auge muß den Wortlaut vor sich haben — wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, weshalb auch das Heilige, welches geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden wird.' Die Heiligkeit wird stillschweigend, die Gottessohnschaft hingegen wird ausdrücklich als die Folge der Herabkunft des Heiligen Geistes hingestellt. Der Grund ist bereits vorweggenommen worden. Aller Nachdruck fällt auf die Gottessohnschaft. Der Name „Sohn Gottes" soll die Jungfrau aufklären und beruhigen. Der Sohn Gottes kommt ja notwendig von oben her, er hat keinen irdischen Vater, eines Mannes Sohn würde nie Sohn Gottes heißen. Es wird also der Jungfrau nicht zugemutet, einen Mann zu erkennen; die Kraft des Höchsten wird sie überschatten, und deshalb wird auch ihr Sohn Sohn Gottes genannt werden.

Das ist es, was in der Fluchtlinie des Textes liegt. Der Inhalt des Namens „Sohn Gottes" wird nicht ausgeschöpft, sondern angedeutet, der innere Zusammenhang zwischen der Empfängnis vom Heiligen Geist und der Gottessohnschaft wird nicht aufgedeckt, sondern behauptet. Zum vollen Verständnis sind anderweitige Zeugnisse zu Hilfe zu nehmen. Die Gottessohnschaft des Sohnes der Jungfrau oder des Menschen Jesus Christus ist wirklich die unmittelbare Folge seiner übernatürlichen Empfängnis. Diese Empfängnis ist, wie schon bemerkt, die Aufnahme einer menschlichen Natur in die Persönlichkeit dessen, der vom Vater gezeugt und deshalb Sohn

Gottes ist. Wie er von Ewigkeit her durch die göttliche Natur Gott ist, so wird er infolge der Empfängnis durch die menschliche Natur zugleich Mensch. Der Inhaber der beiden Naturen ist einer und derselbe, der Sohn Gottes wird der Sohn der Jungfrau und der Sohn der Jungfrau ist der Sohn Gottes, der Sohn Gottes d. i. der Sohn des Vaters, und nicht etwa, weil vom Heiligen Geist empfangen, der Sohn des Heiligen Geistes, denn der Heilige Geist erzeugt oder erschafft nur eine menschliche Natur, welche erst zur Person wird durch die Vereinigung mit demjenigen, welcher der Sohn des Vaters, nicht aber der Sohn des Heiligen Geistes ist[1].

Maldonat erklärte, im Text sei nur von der Empfängnis oder der Erzeugung des Menschen Jesus Christus die Rede, auch der Name „Sohn Gottes" werde einzig und allein auf die übernatürliche Erzeugung und nicht auf die ewigen Beziehungen des Sohnes zum Vater zurückgeführt, und Christus würde ja auch, selbst wenn er nicht Gott wäre, auf Grund seiner übernatürlichen Erzeugung mit Recht Sohn Gottes genannt werden („etiam si Christus Deus non fuisset, illo tamen modo genitus, quo genitus fuit, merito Dei filius vocatus fuisset"). Die Sozinianer, welche die Gottheit Christi leugneten, aber die übernatürliche Empfängnis des Menschen Christus zugestanden, begrüßten die Äußerungen des gefeierten Exegeten mit besonderer Genugtuung. Als aber auch Richard Simon in seiner Übersetzung des Neuen Testamentes die Erklärung Maldonats aufnahm und guthieß, erhob sich Bossuet, um über Richard Simon und weiterhin auch über Maldonat strenges Gericht zu halten[2].

[1] Vgl. Aug., Sermo 214, 6: „„Propterea quod nascetur ex te sanctum vocabitur filius Dei.' Non ait: quod nascetur ex te vocabitur filius Spiritus sancti. Susceptus quippe a Verbo totus homo, id est anima rationalis et corpus, ut unus Christus, unus Deus Dei filius non tantum Verbum esset, sed Verbum et homo, totum hoc Dei Patris est filius propter Verbum et hominis filius propter hominem."

[2] Bossuet, Instructions sur la version du Nouveau Testament imprimée à Trevoux en l'année 1702 (Paris 1702—1703) I 58—98; II 55 bis 58. Vgl. etwa Reusch, Der Index der verbotenen Bücher II, Bonn 1885, 425.

Maldonat war gestrauchelt, und zwar über exegetische Steine. Er hatte recht, wenn er betonte: „de modo generationis angelus agebat". Eben daraus jedoch hätte er nun auch den Schluß ziehen sollen, daß der Engel auf den Namen „Sohn Gottes" zurückgriff, um die Übernatürlichkeit der Empfängnis zu beleuchten oder zu erhärten, ohne die Absicht zu haben, den Sinn des Namens völlig klarzustellen. Sodann aber handelt es sich hier nicht um eine übernatürliche Empfängnis, wie sie vielleicht im Bereiche der Möglichkeit liegen würde, sondern um diejenige übernatürliche Empfängnis, deren Frucht der Sohn der Jungfrau war. Sollten also die knappen Worte des Engels in zutreffender Weise erläutert werden, so mußten die sonstigen, die Empfängnis des Herrn betreffenden Stellen des dritten Evangeliums und der biblischen Schriften überhaupt Ausgangspunkt und Richtschnur bilden. Endlich ist es einleuchtend, daß Christus auf Grund der übernatürlichen Empfängnis allein, abgesehen von seiner Gottheit, nur in sehr uneigentlichem Sinne Sohn Gottes genannt werden dürfte, nur etwa in dem Sinne, in welchem auch Adam Sohn Gottes heißen könnte. Die eigentliche Sohnschaft schließt die Wesensgleichheit mit dem Vater in sich, und für Christus nehmen die biblischen Schriften die eigentliche Gottessohnschaft in Anspruch.

Mit V. 35 hätte der Engel abbrechen können. Die Frage der Jungfrau: ‚Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?' hat eine erschöpfende Antwort gefunden, eine Antwort, welche jedenfalls auch den Anforderungen der Fragestellerin vollauf genügte. Wenn sie gleichwohl noch bangt und zagt, so geschieht es nicht deshalb, weil sie eingehenderen Aufschluß verlangte oder in die Zuverlässigkeit der Antwort Zweifel setzte, sondern deshalb, weil sie vor dem Glanze einer solchen Eröffnung verwirrt und geblendet ihren Blick zu Boden senkt. Der Engel kommt ihr entgegen. Er führt ihr ein anderes Bild vor Augen, welches geeignet erscheint, sie vollends zu beruhigen. ‚Und siehe, Elisabeth, deine Verwandte, auch sie hat in ihrem Alter einen Sohn empfangen, und dies ist der sechste Monat für sie, die un-

fruchtbar genannt wird.' An der eigenen Verwandten der Jungfrau also hat sich vor wenig Monden die Kraft des Höchsten durch eine Großtat erprobt, welche allerdings mit dem Wunder jungfräulicher Empfängnis nicht in Vergleich gebracht werden, gleichwohl aber unter den obwaltenden Umständen als vollwertiges Wahrzeichen für die Glaubwürdigkeit der Ankündigung dienen kann. Denn der gesegnete Zustand der alten und anerkanntermaßen unfruchtbaren Frau ist in diesem Augenblicke bereits zu einer unbezweifelbaren, auch der sinnlichen Wahrnehmung sich aufdrängenden Tatsache geworden und kann anderseits nur auf die Dazwischenkunft einer höheren, an die Gesetze der Natur nicht gebundenen Macht zurückgeführt werden. Insofern also ist der Jungfrau die Möglichkeit geboten, sich durch den Augenschein über die Wahrheit der Botschaft zu vergewissern, und als sie wenige Tage später wirklich Elisabeth aufsucht, drückt Johannes, noch nicht geboren, freudetrunken ihrem Glauben das Siegel der Bestätigung auf. Ihrem Glauben, und nicht mehr der Botschaft des Engels. Diese Botschaft war schon in Erfüllung gegangen. Die Jungfrau hatte nicht gesehen und doch geglaubt, sie hatte keines Zeichens bedurft und damit hatte sie der Erwartung des Engels selbst entsprochen. Denn auch nach seiner Meinung sollte das Beispiel Elisabeths nicht sowohl eine Gewähr für seine eigene Wahrhaftigkeit sein als vielmehr ein besonders naheliegender und zugleich besonders sprechender Beleg für das aller Schranken spottende Wirken göttlicher Allmacht. Dieser Allmacht, wollte er sagen, gebührt unbedingtes Vertrauen, auch da, wo sie noch Größeres verspricht, als an Elisabeth geschehen ist. ‚Denn von seiten Gottes', so schließt der Engel, ‚ist kein Ding unmöglich.'

Dem V. 36 gegenüber: καὶ ἰδοὺ Ἐλεισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρᾳ, darf wohl von einer Worterklärung abgesehen werden. Das ἰδού, „siehe", will, ganz ähnlich wie V. 31, die Aufmerksamkeit anregen und für das, was folgt, das Ohr öffnen. Zu der Schreibweise Ἐλεισάβετ hat jener Ersatz

des langen ī durch den alten Diphthongen ει geführt, welcher uns schon von dem Namen Δαυείδ her (V. 27 u. 32) bekannt ist. Die Femininbildung συγγενίς — die Form selbst ist durch das übereinstimmende Zeugnis der ältesten und besten Handschriften sichergestellt — gehört der späteren Grazität an; nach attischer Regel lautet das Femininum ebenso wie das Maskulinum συγγενής[1]. Das Perfektum συνείληφεν drückt (in hörbarem Unterschiede von dem Aorist συνέλαβεν V. 24) „die Dauer des Vollendeten" aus: sie hat einen Sohn empfangen und sie trägt ihn jetzt noch im Schoße; die von Tischendorf bevorzugte Lesart συνειληφυῖα ist nicht ausreichend bezeugt[2]. Der Dativ von γῆρας, „hohes Alter", würde nach attischem Gebrauche γήρᾳ lauten; aber zur Zeit, da Lukas schrieb, war die Flexion ας, αος (ως), ᾳ schon fast erstorben; die Septuaginta gebrauchen bereits meist die ursprünglich ionischen Formen γήρους, γήρει[3]. Daß „der sechste Monat", μὴν ἕκτος — bei Ordinalzahlen kann auch nach altem Sprachgebrauche der Artikel wegbleiben — auf die Zeit der Schwangerschaft Elisabeths geht, zeigt der nächste Zusammenhang. Einstweilen aber ist Elisabeth noch ἡ καλουμένη στεῖρα, die Frau, welche allgemein als unfruchtbar gilt, weil sie bisher auch wirklich unfruchtbar war.

Schwieriger ist die Sacherklärung. Wie alt etwa Elisabeth gewesen, wissen wir nicht. Das volltönende γῆρας sowohl wie das die Stimme des Volkes wiedergebende ἡ στεῖρα deutet unverkennbar auf eine sehr vorgeschrittene Lebenszeit hin. Ein halbes Jahr früher erwiderte Zacharias auf die Verheißung eines Sohnes in dem bittern Tone dessen, der keine Hoffnung hat: ‚Ich bin ein alter Mann, und meine Frau ist vorgerückt in ihren Tagen' (Lk 1, 18). Sehr wahrscheinlich also hatte Elisabeth die Jahre, welchen erfahrungsgemäß kein Kindersegen mehr entsprießt, nicht nur erreicht, sondern schon überschritten. Als die Mutter des letzten und größten der Pro-

[1] Vgl. Blaß a. a. O. 34.

[2] Zu diesem συνειληφυῖα würde ein ἐστίν zu supplieren sein.

[3] Blaß a. a. O. 28.

pheten schließt sie den Ring jener erwählten Frauen des Alten Bundes, in welchen die Natur bereits erstorben war, als die Gnade neues Leben weckte.

In welcher Weise war Elisabeth verwandt mit Maria? Einige Ausleger der patristischen Zeit, unter ihnen Bibelkenner wie Origenes und Eusebius, haben das Wort συγγενής auf die Volksgenossenschaft bezogen: Maria und Elisabeth seien insofern miteinander verwandt gewesen, als sie beide Israelitinnen und überdies, wie Eusebius noch beifügt, von der Vorsehung mit einer ähnlichen Mission betraut waren[1]. Beide Kirchenschriftsteller berufen sich auf Röm 9, 3, wo Paulus unzweideutig die Juden insgesamt seine „Verwandten dem Fleische nach" nennt, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα. Aber hier stellt die allernächste Umgebung den freieren Gebrauch des Wortes συγγενής außer Zweifel, während der Engel, der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes entsprechend, an eine Bluts- oder Familienverwandtschaft gedacht haben muß; um so notwendiger, als der Evangelist vorher schon die beiden Frauen nicht bloß dem israelitischen Volke, sondern bereits bestimmten israelitischen Stämmen und Familien zugewiesen hatte. Elisabeth war „aus den Töchtern Aarons" (Lk 1, 5), d. h. die Tochter eines Priesters, also vom Stamme Levi, und Maria war „aus dem Hause Davids" (Lk 1, 27), d. h. die Tochter eines Davididen, also vom Stamme Juda.

Oder soll etwa die Zugehörigkeit zu verschiedenen Stämmen eine Blutsverwandtschaft ausschließen? Es ist behauptet worden, im Altertum sogar sehr häufig. Nach Epiphanius haben viele Häresien (πολλαὶ τῶν αἱρέσεων) gefragt: „Wie kann die vom Stamme David und Juda verwandt sein mit Elisabeth vom Stamme Levi?" Sie gingen ohne Zweifel von der namentlich in der griechischen Kirche weit verbreiteten Annahme aus, daß die Israeliten nur innerhalb ihres jedesmaligen Stammes hätten heiraten dürfen, mithin eine Blutsverwandtschaft zwischen Angehörigen verschiedener Stämme nicht habe platzgreifen

[1] Orig., Comm. in Rom. 1, 5. Eus., Quaest. evang. ad Steph. 1, 8.

können[1]. Diese Regel, entgegnet Epiphanius, erlitt aber doch eine Ausnahme: gerade die hier in Frage kommenden Stämme Juda und Levi, der königliche und der priesterliche Stamm, haben sich schon zur Zeit des Auszuges aus Ägypten vermischt und verschwägert; Naasson, der aus den Geschlechtsregistern des Herrn (Mt 1, 4; Lk 3, 32) bekannte Häuptling des Stammes Juda (Nm 1, 7), hat Elisabeth, die ältere Tochter Aarons, des ersten Hohenpriesters, zur Frau genommen[2].

Durch Genauigkeit im einzelnen pflegt Epiphanius sich nicht auszuzeichnen. Er verkehrt den Sachverhalt so ziemlich in sein Gegenteil. Aaron selbst heiratete Naassons Schwester Elisabeth (Ex 6, 23). Allerdings aber wurde hier eine Ehe geschlossen zwischen Levi und Juda. Darauf hatte auch schon Julius Afrikanus in seinem berühmten Briefe über die Geschlechtsregister des Herrn aufmerksam gemacht, mit dem weiteren Bemerken, daß der aus der Ehe zwischen Aaron und Elisabeth hervorgegangene Eleazar, der zweite Hohepriester, gleichfalls eine Tochter des Stammes Juda heimgeführt habe[3]. Diese Behauptung läßt sich freilich nicht mehr kontrollieren, weil das Buch Exodus (6, 25) nur den Namen des Schwieger-

[1] Eben dieser Voraussetzung haben allem Anscheine nach auch Origenes und Eusebius gehuldigt (vgl. Eus., Quaest. evang. ad Steph. 1, 7; Hist. eccl. 1, 7, 17), wenngleich sie beide, in Übereinstimmung mit Epiphanius, den Stämmen Juda und Levi eine Ausnahmestellung zuerkannt haben werden (vgl. Orig., Selecta in Num. 36, 6; Migne, P. gr. XII 584). — Von der vermutlich auf falscher Folgerung aus dem συγγενίς Lk 1, 36 beruhenden Meinung, Maria sei priesterlicher Herkunft gewesen, war oben schon S. 79 f die Rede. — Die Ansicht des hl. Ambrosius (In Luc. 3, 5), Elisabeth sei ebenso wie Maria dem Stamme Juda entsprossen, stützt sich auf eine unrichtige Deutung der Worte „in civitatem Iudae" (so las Ambrosius) Lk 1, 39.

[2] Epiph., Haer. 78, 13.

[3] Siehe die Worte des scharfsinnigen Kritikers bei Fr. Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides, Halle 1877, 108 f; vgl. 38 f. — Über die Verschwägerung der Stämme Juda und Levi zur Zeit Naassons haben viele Kirchenväter gehandelt, auch die Syrer Aphraates, Hom. 23 (deutsch bei G. Bert, Aphrahats, des persischen Weisen, Homilien, Leipzig 1888, 383), und Ephräm, Comm. in Diatess. (lateinisch bei G. Moesinger, Evangelii concordantis expositio facta a. S. Ephraemo, Venet. 1876, 16 f).

vaters Eleazars, Phutiel, angibt, ohne seiner Stammesangehörigkeit zu gedenken. Dagegen wissen wir, wie Ephräm der Syrer treffend hervorhob[1], aus den Paralipomena, daß der Hohepriester Jojada eine Tochter des Königs Joram und Schwester des Königs Ochozias, also jedenfalls eine Davididin, namens Josabeth, zur Frau hatte (2 Par 22, 11).

Eheliche Verbindungen zwischen Juda und Levi sind demnach mehrfach vorgekommen. Ein Irrtum aber war es, wenn Epiphanius meinte, nur diese zwei Stämme (αἱ δύο φυλαὶ μόναι) hätten sich miteinander verschwägert, der königliche Stamm mit dem priesterlichen und der priesterliche mit dem königlichen. Die Erbtöchter waren, wie wir früher hörten, zur Agnatenehe verpflichtet; im übrigen war niemand, weder Mann noch Frau, weder Priester noch Laie, in der Wahl eines Gatten an seinen Stamm gebunden. Klarer als Epiphanius und viele andere sah Augustinus. Er vertritt ohne Einschränkung den Satz: „Solebant enim nubere feminae de aliis tribubus in alias tribus", und verweist zur Begründung auf den schon erwähnten Hohenpriester Jojada und auf David selbst, welchem Saul, der Benjamite, seine Tochter zum Weibe gab. „Hinc factum est", fährt er dann fort, „ut Elisabeth et Mariam cognatas in evangelio legamus, cum fuerit Elisabeth de filiabus Aaron."[2]

Wo lag der Ausgangspunkt dieser Verwandtschaft zwischen der Aaronitin und der Davididin? Ist dieselbe der Vermählung einer Aaronitin mit einem Davididen oder der Vermählung einer Davididin mit einem Aaroniten entsprungen? Eine geschichtliche Überlieferung, welche hier allein entscheiden könnte, hat sich nicht erhalten. Augustinus indessen glaubte sicher zu sein, daß eine Aaronitin einem Davididen die Hand gereicht habe. Maßgebend war für ihn nicht irgend welche Tradition, sondern, wenn ich nicht sehr irre, der Ausblick auf den Sohn der Jungfrau. „Ex quo intelligitur", sagt er

[1] Ephr. a. a. O. — Laut Hippolytus (Comm. in Dan. 1, 12) sollen auch in Joakim und Susanna die Stämme Juda und Levi sich ehelich verbunden haben. [2] Aug., Quaest. in Heptat. 7, 47.

zum Schlusse, „de tribu Levi et filiabus Aaron aliquam nupsisse in tribum Iuda, unde ita fieret inter ambas illa cognatio, ut Domini caro non solum de regia, verum etiam de sacerdotali stirpe propagaretur.“[1]

Dieser Gedanke, daß der Herr aus den Stämmen Juda und Levi zugleich hervorgegangen sei, als König aus den Lenden Judas, als Hoherpriester aus den Lenden Levis, war nicht neu. Er läßt sich zurückverfolgen bis auf die „Testamente der zwölf Patriarchen“, ein Apokryph, welches aus jüdischem Geist und Griffel geboren, aber schon sehr früh von christlichen Händen überarbeitet wurde[2]. Bei den Kirchenschriftstellerrn fand er aus naheliegenden Gründen mächtigen Anklang. Man berief sich im 2. und 3. Jahrhundert nicht etwa auf die Verwandtschaft Marias mit Elisabeth, sondern auf die durch das Alte Testament bezeugte Verschmelzung der Stämme Juda und Levi, ohne sich beirren zu lassen durch die Erwägung, daß diese Mischehen einer grauen Vorzeit dem Sohne der Jungfrau doch nur eine sehr lockere oder entfernte Beziehung zum Stamme Levi vermitteln konnten[3]. Um die

[1] Aug. a. a. O.; vgl. Aug. De div. quaest. 61, 2: „Alia enim erat origo sacerdotalis, quae per unum ex filiis David, sicuti adsolet, de tribu sacerdotali matrimonium sortientem effecerat, ut Maria de utraque tribu, id est de regia et sacerdotali, cognationem duceret.“

[2] Test. XII Patr., Symeon 7; Levi 2; Dan 5; Gad 8; Ioseph 19. Der Wortlaut dieser Stellen auch bei Resch, Das Kindheitsevangelium 96 f; bei Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III^3 257.

[3] Schürer a. a. O. will es dahingestellt sein lassen, ob der christliche Überarbeiter der Testamente der zwölf Patriarchen „die levitische Abstammung der Maria vorausgesetzt oder nur an eine geistige Zugehörigkeit Christi zu den beiden Stämmen, vermöge seines doppelten Amtes als Priester und König, gedacht hat“. Dieser Überarbeiter wird vielmehr denselben Gedankengang verfolgt haben wie Julius Afrikanus (bei Spitta a. a. O. 109), Hippolytus (Comm. in Dan. 1, 12; der Text ist, wie schon der neue Herausgeber, Bonwetsch, erkannt hat, nicht unversehrt), Origenes (Selecta in Num. 36, 6), welche sämtlich die Abstammung des Herrn von beiden Stämmen in ursächlichen Zusammenhang mit der früheren Verschwägerung der beiden Stämme bringen. Das Fragment mit den Worten ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη, welches einstweilen noch unter den Werken des hl. Irenäus (ed. Harvey II 487) steht, ist auch Eigentum des

Bande fester zu knüpfen und straffer zu ziehen, so scheint mir, schob Augustinus die Verwandtschaft Marias mit Elisabeth ein und verlegte ihren Ausgangspunkt in die Ehe einer Aaronitin mit einem Davididen. War nämlich Maria, die Tochter eines Davididen, zugleich die Tochter oder auch nur die Enkelin einer Aaronitin, so ist freilich königliches und priesterliches Blut in ihren Adern geflossen, und auch ihr Sohn hat das eine mit dem andern vereinigt. Man könnte mit Recht den Herrn von Juda und Levi zugleich abstammen lassen.

Die Schriften des Neuen Testamentes indessen wissen von einer solchen Abstammung nichts. Auf die Herkunft des Herrn aus dem Hause Davids und dem Stamme Juda haben sie das größte Gewicht gelegt; der Herkunft aus dem Stamme Levi tun sie nirgendwo Erwähnung. Eine Hauptthese des Hebräerbriefes lautet vielmehr dahin, daß der Herr, nicht Levi, sondern Juda entsprossen (7, 13 f), das Priestertum nach der Ordnung Aarons aufgehoben hat, um das Priestertum nach der Ordnung Melchisedechs an seine Stelle zu setzen. Allein daraus zu folgern, daß nach der Anschauung des Neuen Testamentes der Herr nicht in der von Augustinus postulierten Weise an levitischem Blute teilgehabt habe, dürfte doch wieder zu weit gegangen sein.

Genug, den Grund und die Art der Verwandtschaft der beiden begnadigten Frauen zu bestimmen, sind wir nicht mehr in der Lage. Die kürzlich noch empfohlene Vermutung[1], Maria und Elisabeth seien die Töchter zweier Schwestern gewesen (zweier Angehöriger des Stammes Juda, von welchen die eine einen Davididen, die andere einen Aaroniten geheiratet habe), ist mit dem aller Wahrscheinlichkeit nach sehr beträchtlichen Altersunterschied der beiden Frauen nur schwer in Einklang zu bringen. Eher möchte man Elisabeth für die

hl. Hippolytus, integrierender Bestandteil seiner neuentdeckten Schrift über den Segen Moses' (s. Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, Leipzig 1904, 50 f), und eine ganz ähnliche Stelle findet sich in der gleichfalls neuentdeckten Schrift des hl. Hippolytus über den Segen Jakobs (bei Bonwetsch a. a. O. 25).

[1] Von J. Knabenbauer, Commentarius in quatuor s. Evangelia III, Par. 1896, 73.

Tante und Maria für die Nichte halten. Das dehnbare συγγενίς kann sehr mannigfaltige Anwendung finden, und dem Verlaufe der Erzählung des hl. Lukas ist nur noch etwa zu entnehmen, daß die beiden Frauen in regerem und vertrauterem Verkehr gestanden haben.

Wie vor sechs Monden an Elisabeth, so soll sich nunmehr an Maria der Satz V. 37 bewähren: ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα.

Allgemein und mit Recht wird dieser Satz als ein Nachhall der Stelle Gn 18, 14 empfunden. Sara, alt und unfruchtbar wie Elisabeth, beantwortet die Verheißung eines Sohnes mit ungläubigem Lachen. Der himmlische Bote aber spricht zu Abraham: הֲיִפָּלֵא מֵיהוה[1] דָּבָר, „Ist wohl für den Herrn etwas unmöglich?“ und in der Übersetzung der Septuaginta lautet sein Wort: μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα; „Ist etwa bei Gott etwas unmöglich?“

Das neutestamentliche Zitat, wenn man so sagen darf, stimmt nicht völlig überein mit dem alttestamentlichen Grundtexte. Die Frage ist in eine Aussage umgewandelt worden, ohne daß jedoch das neue Gesicht die semitische Herkunft verleugnete. Das Futurum ἀδυνατήσει will nach Maßgabe des hebräischen Imperfekts (יִפָּלֵא) gewürdigt sein, welch letzteres mit Vorliebe da gebraucht wird, wo bleibende Tatsachen, welche jetzt statthaben und immer statthaben werden, in Rede stehen. Die gleiche Rolle übernimmt auf biblischem Boden das griechische Futurum; es verleiht der Aussage das Gepräge einer allgemein gültigen Sentenz. Das πᾶν vor ῥῆμα in dem Satze des Engels soll die Negation verallgemeinern oder verschärfen. Die Verbindung οὐ . . . πᾶν entspricht dem hebräischen לֹא . . . כֹּל; indem das Verbum der Negationspartikel auf dem Fuße folgt, erhält das erst später sich anschließende πᾶν die Bedeutung „irgend ein“. Auffällig aber ist die Konstruktion παρὰ τοῦ θεοῦ, „von seiten Gottes“, im Unterschiede

[1] Ob der Name Jahve hier von Anfang an gestanden habe oder erst später statt eines ursprünglichen Elohim eingesetzt worden sei, ist für uns gleichgültig.

von παρὰ τῷ θεῷ, „bei Gott“. Der Text steht fest. Denn wenngleich Lk 1, 37 auch die Variante παρὰ τῷ θεῷ durch gewichtige Zeugen vertreten ist[1], so kann sie doch der Lesart παρὰ τοῦ θεοῦ den Vorrang nicht streitig machen, um so weniger, als sie schon von vornherein dem Grundsatze verfällt „Lectioni proclivi praestat ardua“. Das ungewöhnliche παρὰ τοῦ θεοῦ ist nachträglich verdrängt worden durch das geläufigere παρὰ τῷ θεῷ[2].

Es fragt sich nur, ob nicht mit dem Wechsel der Konstruktion des παρὰ zugleich auch der Sinn der Worte ἀδυνατήσει und ῥῆμα, welche beide an und für sich mehrdeutig sind, eine Verschiebung erfahren hat. Die Vulgata sagte: „Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum“; sie knüpfte also an die Variante παρὰ τῷ θεῷ an. Die Peschittho hat: ܡܛܠ ܕܠܐ ܥܛܠ ܠܐܠܗܐ ܟܠ ܡܕܡ, „weil nicht unmöglich ist für Gott irgend etwas“[3]; sie fußt auf der auch in griechischen Handschriften vorkommenden, aber anerkanntermaßen keine Berücksichtigung verdienenden Variante τῷ θεῷ (nicht παρὰ τῷ θεῷ). Legt man jedoch die Lesart παρὰ τοῦ θεοῦ zu Grunde, so kann man schwanken, und der Verfasser dieses Büchleins hat selbst geschwankt, zwischen zwei Möglichkeiten, den Übersetzungen „nicht ist kraftlos, unwirksam oder unvermögend, von seiten Gottes irgend ein Wort“, und „nicht ist unmöglich von seiten Gottes irgend ein Ding“[4]. Aber nur die letztere Übersetzung dürfte der Intention des Evangelisten gerecht werden.

[1] Wie umgekehrt Gn 18, 14 Septuaginta-Handschriften die Variante παρὰ τοῦ θεοῦ aufweisen.

[2] Den Anstoß könnte Gn 18, 14 LXX gegeben haben oder auch Mt 19, 26 (Mk 10, 27; Lk 18, 27): παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατά.

[3] Das „omne verbum“ der Vulgata ist auch soviel als „irgend etwas“. Vgl. Kaulen, Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata[2], Freiburg i. Br. 1904, 32.

[4] Von einer dritten Möglichkeit: „nicht ist unmöglich von seiten Gottes irgend ein Wort“, welche freilich auch sehr beachtenswerte Verteidiger (z. B. Schanz, Kommentar 91) gefunden hat, möchte ich absehen. Man erklärt: Gott kann jedes Wort sprechen, weil jedes Wort Gottes Wirkung und Erfolg hat. Eine solche Redeweise müßte aber

Wie das Adjektivum ἀδύνατος aktive und passive Bedeutung hat: „unvermögend“ und „unmöglich“, so wird auch das Verbum ἀδυνατέω in transitivem und intransitivem Sinne verwendet: „kraftlos sein“ und „unausführbar sein“. Bei den Septuaginta bildet die intransitive Anwendung die Regel, die transitive die Ausnahme[1]. Im Neuen Testamente kommt das Wort, abgesehen von unserer Stelle, nur noch einmal vor, Mt 17, 20, und dort hat es gleichfalls intransitiven Sinn: οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν, „nichts wird für euch unmöglich sein“. Darf man also auf diese allerdings schmale Unterlage eine Folgerung gründen, so würde dieselbe dahin gehen, daß unser ἀδυνατήσει auch in intransitivem Sinne zu nehmen ist.

Das Wort ῥῆμα dient den Septuaginta fast ständig zur Wiedergabe des hebräischen דבר, und infolgedessen ist ῥῆμα ebenso wie דבר häufig nicht „Wort“, sondern „Ding“, „Sache“, „etwas“. Aber auch dem Neuen Testamente ist die Bedeutung „Ding“ durchaus nicht fremd, wenngleich begreiflicherweise die Bedeutung „Wort“ überwiegt. Gerade bei Lukas läßt sich die Übersetzung „Ding“ an verschiedenen Stellen kaum oder gar nicht umgehen (Lk 1, 65; 2, 15. Apg 5, 32; 10, 37). Am greifbarsten jedoch tritt diese Bedeutung Mt 18, 16 und 2 Kor 13, 1 zu Tage, wo der Rechtsgrundsatz des Deuteronomiums (19, 15) angezogen wird, daß auf die Aussage zweier oder dreier Zeugen hin jegliche Sache feststehen soll: πᾶν ῥῆμα kann hier schlechterdings nur heißen „jegliche Sache“. Eben diese Stellen aber dürften bei der Beantwortung unserer Frage noch viel schwerer ins Gewicht fallen als anderweitige Stellen bei Lukas. Das πᾶν ῥῆμα Mt 18, 16 und 2 Kor 13, 1 deckt sich ganz und gar mit dem πᾶν ῥῆμα Lk 1, 37; hier wie dort liegt ein alttestamentliches Zitat vor, und während im Hebräischen an beiden Stellen nur דבר steht, sagt das

doch erst anderweitig bezeugt und gesichert sein, bevor sie in einem strittigen Falle vorausgesetzt werden darf.

[1] Vgl. etwa Jb 10, 13: πάντα δύνασαι· ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐθέν (ganz ebenso Jb 42, 2), und von der andern Seite Lv 25, 35: ἐὰν δὲ πένηται ὁ ἀδελφός σου καὶ ἀδυνατήσει ταῖς χερσίν.

Zitat, etwas voller in die Saiten greifend, πᾶν ῥῆμα (כל־דבר), wie dies übrigens Dt 19, 15 auch die Septuaginta schon getan hatten.

Die-Fassung „Ding" ist demnach in keiner Weise anzufechten, und an ihr gewinnt nun auch die intransitive Deutung des Prädikates ἀδυνατήσει einen festen Halt. Würde es heißen, wie die Vulgata las: οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα, kein Zweifel, daß man allgemein übersetzen würde: „nicht ist unmöglich bei Gott irgend ein Ding". Die richtige Lesart παρὰ τοῦ θεοῦ aber kann keine Nötigung enthalten zu der Übersetzung: „nicht ist kraftlos von seiten Gottes irgend ein Wort". Freilich bezeichnet παρά mit dem Genitiv den Ausgangspunkt, während παρά mit dem Dativ die räumliche Nähe ausdrückt. Allein nicht bloß das was Gott spricht, sondern auch das was Gott tut, geht von Gott aus. Zweimal wird im Neuen Testamente das Wort des Psalmisten angeführt: παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη. „von seiten des Herrn ist dies geschehen" (מאת יהוה היתה זאת)[1]. Die beiden Konstruktionen παρά c. gen. und παρά c. dat. können daher ohne wesentliche Verschiebung des Sinnes auch miteinander abwechseln, insofern das, was nach der einen Vorstellung bei Gott ruht, nach der andern von Gott ausgeht. Während Lukas schreibt: „Denn du hast Gnade gefunden bei Gott", εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ (Lk 1, 30), sagt der Apostel: „Der Herr gebe ihm, Erbarmen zu finden von seiten des Herrn", εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου (2 Tim 1, 18). Der Sache nach fällt also die Aussage des Engels: οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα, durchaus zusammen mit der Frage der Genesis: μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα;

Sara war die erste jener Mütter, deren Kinder nach dem Ausdruck des Apostels „nicht Kinder des Fleisches, sondern Kinder der Verheißung" waren (Röm 9, 8). Sie sollte die Entwicklung einleiten, welche jetzt durch Maria ihren Abschluß

[1] Ps 117, 23 LXX; Mt 21, 42; Mk 12, 11. — Vgl. auch das Zitat Röm 11, 27: αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, „das ist für sie der Bund von mir" = Is 59, 21 LXX, wo der hebräische Text sagt: „das ist mein Bund mit ihnen", זאת בריתי אותם.

finden soll, denn der Sohn der Jungfrau ist „das Endziel des Gesetzes“ (Röm 10, 4). Indem das Wort, welches Sara galt, Maria gegenüber wiederholt wird, ist die gesamte Offenbarungsgeschichte zu einer Veranstaltung der allmächtigen Gnade Gottes gestempelt.

Zwar pflegen die Ausleger zu fragen, ob die allgemeine Sentenz auf Maria oder auf Elisabeth zu beziehen sei, mit andern Worten, ob der Engel das, was er Maria ankündigte, oder aber das, was er über Elisabeth berichtete, als eine Tat göttlicher Allmacht hinstellen wolle. Um Sicherheit zu erlangen, bedarf es indessen nur der Vergegenwärtigung des Ideenganges des Engels. ‚Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten . . . Und siehe, Elisabeth, deine Verwandte, auch sie hat in ihrem Alter einen Sohn empfangen . . . Denn von seiten Gottes ist kein Ding unmöglich.‘

Der letzte Satz, welcher sich selbst anheischig macht, das Voraufgegangene zu begründen, reiht sich zunächst an den Hinweis auf Elisabeth an, bildet aber zugleich den Schluß- und Ruhepunkt der Ankündigung an Maria. Daß dieser Satz auch auf Elisabeth Anwendung findet, wird stillschweigend vorausgesetzt; daß er aber auf Maria abzielt, wird sozusagen ausdrücklich betont. Denn wenn der Heilige Geist gleich darauf „die Kraft des Höchsten“ genannt wird, so ist damit schon zu verstehen gegeben, daß das, was der Jungfrau in Aussicht steht, ein Werk göttlicher Allmacht ist. Dieser Gedanke ist es, welcher der Bemerkung über Elisabeth zu Grunde liegt, dann aber, in dem letzten Satze, zu freier und voller Entfaltung und Bezeugung kommt. Auch an Elisabeth ist scheinbar Unmögliches zur Wirklichkeit geworden; der Jungfrau wird zwar noch Großartigeres verheißen, aber von seiten Gottes ist eben kein Ding unmöglich[1]. Wollte man das Absehen der letzten Worte auf Elisabeth einschränken, so müßte

[1] Es klingt wie eine Reminiszenz aus der Rede des Engels, wenn Maria selbst jubelt: „Großes hat mir getan der Mächtige“, ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός (Lk 1, 49).

man sich zu der Annahme entschließen, der Engel habe die Zweckbestimmung seiner Rede aus dem Auge verloren. Erst wenn man die Worte auf Maria gehen läßt, gewinnt die Rede das entsprechende Finale, einen machtvollen Akkord, einen Appell an Gottes Allgewalt, welcher jede Einrede abschneidet, jedes Bedenken niederschlägt.

Die Jungfrau beugt sich gern. Sie ist zwar augenblicklich nicht im stande, über die Tragweite der himmlischen Botschaft nachzusinnen, ja sie will es noch immer nicht recht wagen, den Kern des Inhaltes in ihr Bewußtsein aufzunehmen. Eine Welt von Regungen und Empfindungen, die eine mächtiger als die andere, droht auf sie einzustürmen. Über den tiefsten Grund ihrer Seele aber breitet sich schon sichere Ruhe, gewebt aus gläubigem Vertrauen und durchleuchtet von freudiger Entschlossenheit. ‚Denn von seiten Gottes ist kein Ding unmöglich.‘ An diesen Satz sich anklammernd, stellt sie alles, was sie ist und was sie hat, dem Himmel zur Verfügung.

‚Maria aber sprach: Siehe die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Worte.‘

Und indem das Wort sie redet.
Liegt der Gott in ihrem Schoß,
Denn des Heil'gen Geistes Fülle
Drang durchs gläubig offne Ohr.

Sel'ger war da wohl Maria,
Ruhm- und gnadenvoller noch,
Daß das Wort ihr gläubig Herze,
Als daß es ihr Schoß umschloß. —

Ja, du bist es, süße Herrin,
Bist es selber, Jungfrau hold,
Die Emmanuel zur Mutter,
Die zur Braut der Geist erkor.

Ja, du bist die Rettungsarche,
Bist der Friedensbogen hoch,
Der sich, siebenfarbig strahlend,
Ob den Zornesfluten hob.

Bist die heil'ge Bundeslade,
Bist der Tempel Salomons,
Drin kein Hammerschlag der Sünde
Je verletzt des Königs Ohr.

Bist die Einz'ge, die empfangen
Worden rein und makellos,
Weil die Weisheit dich bereitet
Hat zu ihrem Schrein und Thron[1].

Ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. Die Worte sind so klar und einfach, so unmittelbar und sprechend, daß man sie zu verdunkeln fürchten müßte, wenn man sie erläutern wollte. Das erste Sätzchen hat einen gewissen alttestamentlichen Klang, ohne daß jedoch eine vollwertige Parallele beizubringen wäre. Der Nominativ ἡ δούλη darf nicht befremden, weil ἰδού bereits bei Attikern gleichsam erstarrt und zur Partikel herabgesunken ist. Der Artikel vor δούλη hätte fehlen können und scheint besagen zu wollen, daß die Redende in ihren Augen überhaupt nichts anderes ist als die Magd des Herrn. Ein alter Grieche glaubte erklären zu dürfen: „Ich bin eine Tafel zum Schreiben; der Schreiber mag schreiben, was er will; der Herr des Alls mag tun, was ihm gefällt."[2]

Die schlichten Worte gehen durch Himmel und Erde. Sie bezeichnen den Wendepunkt der Weltgeschichte. In dem Augenblicke, da Maria sprach „Es geschehe", ist das Wort Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Der Evangelist hat die Empfängnis selbst in den Schleier zarten Schweigens hüllen, das Wirken des Heiligen Geistes nur von ferne andeuten wollen. Da aber die freie Einwilligung der Jungfrau eine unerläßliche Vorbedingung bildete, so kann der Vollzug des himmlischen Ratschlusses nicht früher angesetzt werden als bei dem Worte „Es geschehe". Anderseits ist kein Anlaß vorhanden, den Moment hinauszurücken, um so weniger, als einige Tage später Elisabeth ihre Verwandte als die Mutter ihres Herrn begrüßt und sie ihres Glaubens wegen selig preist (Lk 1, 43 ff). Die damit gewissermaßen vorgezeichnete Schlußfolgerung hat sich denn auch schon sehr bald zur herrschenden

[1] Aus Lopes de Vega Romanze auf die Verkündigung, nach Melchior v. Diepenbrock, Geistlicher Blumenstrauß[3], Sulzbach 1854, 124 f.

[2] Bei J. A. Cramer, Catenae in evangelia S. Lucae et S. Ioannis, Oxonii 1841, 13.

Meinung aufgeschwungen[1], wenngleich sie nicht ohne Widerspruch blieb. Einem unbekannten Griechen verdanken wir die interessante Notiz, daß einige Theologen (τινές) die Empfängnis in den Augenblick verlegten, da der Engel sagte: ‚Sei gegrüßt, Begnadigte', während doch der Evangelist selbst versichere (2, 21), daß der Engel dem göttlichen Kinde den Namen Jesus beigelegt habe, noch bevor dasselbe im Mutterschoße empfangen worden[2]. Ist die Namengebung, argumentierte der Unbekannte, V. 31 erfolgt, so kann die Empfängnis, welche noch der Zukunft angehörte, nicht schon in die Zeit des Grußes V. 28 gefallen sein. Auch die Ansicht des Aquinaten, die Empfängnis sei eingetreten, als der Engel sagte: ‚Der Herr ist mit dir'[3], wird von dieser Argumentation getroffen. Später ist es so allgemein üblich geworden, den Zeitpunkt der Menschwerdung mit der Erklärung V. 38 zu verflechten, daß auch der Catechismus Romanus keinen Anstand nahm, zu lehren: „Simul atque beata Virgo angeli verbis assentiens dixit: ‚Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum', statim sanctissimum Christi corpus formatum eique anima rationis compos coniuncta est, atque ita in ipso temporis articulo perfectus Deus et perfectus homo fuit."[4]

Die Empfängnis selbst wird, wenn anders hier vorlaute Vermutungen gestattet sind, in einer Einwirkung des Heiligen Geistes bestanden haben, welche sich aller und jeder sinnlichen Wahrnehmung entzog, aber begleitet war von einem fühlbaren Wehen und Rauschen der Gnade. Seligkeitsschauer, wie sie auch ihr bisher noch fremd geblieben, durchströmten das Innere der Jungfrau und gaben ihr die Gewißheit, daß das

[1] Zu dieser Meinung bekannte sich augenscheinlich schon Origenes, Hom. in Luc. 7. Vgl. den pseudo-augustinischen Sermo 120, 8 (ausgeschrieben in dem pseudo-augustinischen Sermo 194, 3): „‚Ecce', inquit, ‚ancilla Domini': introeat rex in cubiculum suum, ‚fiat mihi secundum verbum tuum'. Nec mora, revertitur nuntius et nuptialem torum ingreditur Christus." [2] Bei Cramer a. a. O. 22.

[3] Thom. Aq., S. th. 3, qu. 30, art. 4. Andere Freunde dieser Ansicht nennt R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen, Leipzig 1851, 78. [4] Cat. Rom. P. I c. 4, 4.

Wort des Engels sich erfülle, daß die Kraft des Höchsten sie überschatte. Chrysostomus meint, die Jungfrau sei Mutter geworden, ohne sich dessen selbst bewußt zu werden[1], und Jakobus Monachus erklärt mit scharfer Betonung: „Sie hat dem Herrn das Gewand des Fleisches dargereicht und sie, die Darreichende, hat das Ihrige hingegeben, ohne selbst darum zu wissen.“[2] Diese beiden Stimmen werden wohl nicht ganz vereinzelt dagestanden sein, vertreten aber jedenfalls nur eine verschwindende Minderheit. Sie weisen der Jungfrau in dem erhabensten Momente ihres Lebens eine Rolle zu, welcher für das traditionelle Empfinden etwas Unwürdiges anhaftet.

Die große Mehrheit der alten Glaubenszeugen ist auf die Umstände der Empfängnis nur insoweit eingegangen, als sie gern behauptete, die Jungfrau habe den Sohn Gottes durch das Ohr empfangen. Im 4. Jahrhundert — ein Beispiel aus früherer Zeit ist mir wenigstens nicht bekannt — fand diese Redeweise Eingang, und bei Syrern, Griechen und Lateinern wußte sie sich Bürgerrecht zu erwerben. Dem Mittelalter war sie ganz geläufig. Sie ward in die liturgischen Bücher aufgenommen und in mannigfacher Weise in die bildende Kunst übertragen[3].

[1] Chrys., In Ps. 49, 1 (Migne, P. gr. LV 242).

[2] Iac. Mon., Or. 5, 4 (Migne, P. gr. CXXVII 664).

[3] Sammlungen von Zeugnissen für die Empfängnis durch das Ohr, freilich sehr der Ergänzung und noch mehr der Sichtung bedürftig, bei Hofmann a. a. O. 77 f; bei A. Salzer, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters, Linz 1886—1894 (9 Programme des k. k. Ober-Gymnasiums der Benediktiner zu Seitenstetten), 90—92; vgl. 119. — Der pseudo-augustinische Sermo 123, 1 hat die eigenartige Wendung: „O coniunctio sine sordibus facta, ubi maritus sermo est et uxor auricula“; im Deutschen nicht gut wiederzugeben: „wo der Gatte die Rede ist (nämlich die vom Engel gesprochene Rede) und die Gattin das Ohr“. Nach einer Randbemerkung der Mauriner schöpfte der unbekannte Verfasser aus Ivo von Chartres (gest. 1117), Sermo 115 (Migne, P. lat. CLXII 585): „maritante foris verbo per auditum Virgo Verbum concepit“. — Die bildende Kunst des abendländischen Mittelalters ließ, etwas grob-naiv, bald von dem Engel einen Strahl nach dem Ohr der Jungfrau ausgehen, bald den Heiligen Geist in Taubengestalt sich dem Ohr der Jungfrau nähern, bald

Sie stieß aber auch, und zwar schon im 9. Jahrhundert, auf bittere Gegnerschaft. Das Responsorium eines fränkischen Antiphonars, welches lautete: „Descendit de coelis missus ab arce Patris, introivit per aurem Virginis in regionem nostram“ etc., ward von Agobard von Lyon, einem der gelehrtesten Kirchenfürsten des fränkischen Reiches (gest. 840), der schneidendsten Kritik unterzogen. Daß das Wort Gottes durch das Ohr der Jungfrau eingetreten sei, könnten katholische Ohren nicht ertragen (nec catholicae aures ferunt). Dieses Wort Gottes sei ja doch unkörperlich und allenthalben ganz gegenwärtig, folglich trete es nicht örtlich herzu und bedürfe keines körperlichen Eingangs (nec localiter accedit nec aditu corporeo indiget). Oder ob man etwa sagen wolle, die heilige Jungfrau habe den Sohn Gottes durch den Schall der Worte des Engels (angelicorum sono verborum) empfangen? Wie sehr diese Anschauung der Wahrheit des Glaubens widerstreite, erhelle aus den Worten des Engels selbst, der da auf die Frage der Jungfrau: ‚Quomodo fiet istud, quia virum non cognosco?‘ geantwortet habe: ‚Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi.‘[1]

Nein, guter Agobard, so war es nicht gemeint. Um eine parabolische Redewendung sachgemäß zu würdigen, muß man bis zum Kerne vordringen können und nicht an der Außenseite der Schale haften bleiben. Das Ohr vertritt den Glauben;

den Vater den Sohn der Jungfrau in das Ohr sprechen. Vgl. Schultz, Die Legende vom Leben der Jungfrau Maria, Leipzig 1878, 54; Otte-Wernicke, Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters[5], Leipzig 1883—1885, I 526 f.

[1] Agob., De correctione Antiphonarii 7 (Migne, P. lat. CIV 331 f). — Eben das von Agobard bekämpfte Responsorium muß wohl auch der hl. Gertrud vorgeschwebt haben, wenn sie zum Vater betet: „Missus ab arce throni, introivit per aurem Virginis in regionem nostram tuus Unigenitus“ (Gertr., Legatus divinae pietatis 2, 23, in den Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae I, Pictavii 1875, 105). — In der bei Migne a. a. O. abgedruckten, von Steph. Baluze besorgten und 1666 zu Paris erschienenen Ausgabe der Schriften Agobards findet sich die Randnote: „Mutata sunt verba istius responsorii in posterioribus editionibus Breviarii Parisiensis, ubi sic hodie legitur: ‚Descendit de coelis missus ab arce Patris, introivit per Virginem matrem in regionem nostram‘ etc.“

denn ‚der Glaube ist aus dem Hören' (Röm 10, 17), das Hören aber geschieht mit dem Ohre. „Die Jungfrau hat durch das Ohr empfangen" ist deshalb der Intention nach nichts anderes als „die Jungfrau hat durch den Glauben empfangen", durch das gläubige Anhören der Worte des Engels, durch das gläubige Eingehen auf die Absichten der Vorsehung. Das aber behauptete schon Elisabeth, wenn sie rief: ‚Selig diejenige, die da geglaubt hat, daß das, was ihr vom Herrn gesagt worden, in Erfüllung gehen wird' (Lk 1, 45). Und in diesen Ruf wollten auch Justin der Märtyrer und Irenäus und Tertullian einstimmen, wenn sie lehrten, durch Glauben und Gehorsam habe die Jungfrau der ganzen Menschheit das Heil erworben[1]. Und Augustinus wiederholte immer wieder, durch den Glauben habe Maria den Sohn Gottes empfangen: „fide concepit", „non concupiscentiae carnalis motu, sed pia fide", „non libidine, sed fide", „non concupiscentia carnis urente, sed fidei caritate fervente"[2].

Indes, die angegriffenen Väter mögen selbst sprechen. Einige wenige Stellen werden genügen. Ephräm der Syrer, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, versichert in einer Lobrede auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes: „Gott kam vollkommen durch das Ohr in den Mutterleib", und den Kommentar gibt er selbst im weiteren Verlaufe: „Der Böse entleerte sein Gift durch die Schlange in Evas Ohr; der Gute aber neigte seine Erbarmung herab und ging durch das Ohr Marias ein. Durch das nämliche Tor, durch welches der Tod eindrang, trat auch das Leben ein, welches den Tod tötete."[3] — Zeno von Verona, Ephräms Zeitgenosse, sagt in einem Traktate über die Beschneidung: „Weil der Teufel mit seinem Trug durch das Ohr eingeschlichen war (per aurem irrepens)

[1] Iust. M., Dial. c. Tryph. 100. Iren., Adv. haer. 3, 22, 4; 5, 19, 1. Tert., De carne Christi 17.

[2] Aug., Contra Faustum 29, 4; De peccat. mer. et rem. 2, 24, 38; Sermo 69, 4; Sermo 214, 6.

[3] Opp. S. Ephr. syr. et lat. III, Romae 1743, 605 607; deutsch bei P. Zingerle, Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien II, Kempten 1873, 51 56.

und Eva verwundet und getötet hatte, tritt Christus durch das Ohr in Maria ein (per aurem intrans Christus in Mariam) und schneidet alle Laster des Herzens aus und heilt die Wunde des Weibes, indem er von einer Jungfrau geboren wird.“ [1] — Proklus von Konstantinopel, in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, erklärt in einer schon öfters erwähnten Marienpredigt, wahrscheinlich der ältesten uns erhaltenen Predigt auf das Fest Mariä Verkündigung: Maria ist „der Webstuhl der Heilsveranstaltung, auf welchem in unaussprechlicher Weise das Kleid der Vereinigung gewoben wurde, dessen Weber der Heilige Geist, die Spinnerin die überschattende Kraft aus der Höhe, die Wolle das alte Adamsvließ, der Einschlag das unbefleckte Fleisch aus der Jungfrau, die Weberlade die unermeßliche Gnade des Trägers (jenes Fleisches), der Künstler das durch das Gehör eingedrungene Wort (ὁ διὰ ἀκοῆς εἰσπηδήσας λόγος). . . . Zum Tore des Heiles hat Gott, da er geboren wurde, das ehemalige Tor der Sünde gemacht. Denn wo die Schlange durch den Ungehorsam das Gift eingoß, dorther trat durch den Gehorsam das Wort ein und erbaute sich den lebendigen Tempel.“ [2]

Die Gegenüberstellung von Maria und Eva zerstreut jeden Zweifel. Das Ohr ist hier wie dort das Symbol gläubigen Hörens. Aber Eva glaubt der Schlange und übertritt das Gebot Gottes, Maria glaubt dem Engel und ist Gott gehorsam. „So stehen sich die Schalen gleich, Jungfrauen-Ungehorsam aufgewogen durch Jungfrauen-Gehorsam.“ [3] „Was jene durch Glauben verbrochen, hat diese durch Glauben getilgt.“ [4] Auf den Satz: „Maria ist die andere Eva“, ist die ganze patristische Mariologie gestellt [5].

---

[1] Zeno, Tract. 1, 13, 10. Vgl. A. Bigelmair, Zeno von Verona, Münster i. W. 1904, 117.

[2] Procl. Constant., Or. 1, 1—2 (Migne, P. gr. LXV 681); die deutsche Übersetzung bei v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten[2] 215 f, ist nicht ganz zuverlässig.

[3] Iren., Adv. haer. 5, 19, 1. [4] Tert., De carne Christi 17.

[5] In neuerer Zeit hat die Redeweise, Maria habe durch das Ohr empfangen, sehr seltsame Erklärungen erfahren. Häufig ist vermutet

Noch ein Nachwort, wenn man es so nennen darf: ‚Und der Engel ging hinweg von ihr.‘

Weiter reicht das Nachwort nicht. Es scheint nur dazu da zu sein, die selbstverleugnende Haltung des ganzen Berichtes zu bekräftigen und zu krönen. So nüchtern und trocken, so anscheinend völlig teilnahmslos kann nur jemand schreiben, welcher von der Bedeutsamkeit des Gegenstandes auf das tiefste durchdrungen ist, eben deshalb aber, unter Zurückweisung aller Reflexion, mit Absicht nur die Tatsachen reden läßt. Lukas hatte seine Aufgabe erfaßt. Durch diese jedes Schmuckes entbehrende, mit den Worten geizende Darstellung tönt die Poesie göttlicher Ratschlüsse und Fügungen nur um so feierlicher. Das Nachwort „zwingt zum Weiterlauschen“.

---

oder behauptet worden, der eigentliche Wurzelkeim dieser Redeweise sei in dem früher schon einmal, S. 109 A. 1, besprochenen Worte des Protevangeliums: συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ, zu suchen (so Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti I, Lipsiae 1832, 367; Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen 77; Resch, Das Kindheitsevangelium 85; Meyer bei Hennecke, Handb. zu den neutest. Apokryphen 121). Meines Wissens ist die Redeweise nicht ein einziges Mal mit diesem Worte des Protevangeliums in Verbindung gebracht worden. — Andere witterten in der Redeweise gnostischen Doketismus (Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I, Braunschweig 1883, 441; Bigelmair a. a. O. 117). Aber der erste nachweisliche Vertreter der Redeweise ist Ephräm, und wer hätte den gnostischen Doketismus energischer bekämpft als Ephräm? — Lipsius a. a. O. hielt es wenigstens für möglich, daß die Redeweise „nur eine spätere Reflexion über die dem ‚Worte‘ angemessenste Weise der Inkarnation“ enthalte. Auch diese Mutmaßung findet in den geschichtlichen Zeugnissen keinerlei Bestätigung.

I.

Griechisches Wort-Register.

ἄγγελος 48 f. ἀρχάγγελος 51.
ἅγιον, τὸ 147 f.
ἀδυνατέω 163.
αἰών. εἰς τοὺς αἰῶνας 120.
ἀπό statt ὑπό beim Passiv 58 f.

γεννάω 145 ff. γεννώμενον statt γεννηθησόμενον 145.
γῆρας 155.
γινώσκω 121.

Δαυείδ 74.
διό 9 143.
δύναμις ὑψίστου 132 135 f.

εἰσέρχομαι πρός τινα 87 f.
Ἐλεισάβετ 154 f.
ἐπεί 9.
ἐπέρχομαι ἐπί τινα 137 f.
ἐπισκιάζω 138 ff.
εὗρον χάριν 107 f.

ἰδού 108 154 167.
Ἰησοῦς 110.

καλοῦμαι 11 113 151.

Μαριάμ und Μαρία 83.

Ναζαρέθ, Ναζαρέτ usw. 63. Ναζωραῖος 63 f.

οἶκος Ἰακώβ 119.

παρθένος 68 73.
πνεῦμα ἅγιον 132 134.
ποταπός 102.

ῥῆμα 163 f.

συγγενίς 155.

υἱὸς θεοῦ 114 ff 151 ff.
ὕψιστος 113 f 135 150 f.

χαῖρε 93.
χαριτόω 94 ff.

II.

Sach-Register.

Appropriation in der Trinitätslehre 133 f.
Äthiopische Bibelübersetzung 143.
Ave Maria. Entstehungsgeschichte 101.

Brüder Jesu 71 f.

Ehe. Verlobung und Eheschließung bei den Juden 68 ff. Ehen zwischen verschiedenen Stämmen 156 ff. Agnaten-Ehe der Erbtöchter 129 f 158. Alter der Nupturienten 72. Ehe und Keuschheitsgelübde 130 f.
Elisabeth. Ihr Alter bei der Empfängnis des Täufers 155 f. Ihre Verwandtschaft mit Maria 156 ff.
Engel 48 ff. Erzengel 50 ff. Die sieben Engel, die vor Gott stehen 51 f. Die neun Klassen oder Chöre der Engel 53 f. Angeli assistentes und angeli ministrantes 54. Verhältnis des Engels zum Raume 59. Engelerscheinungen 85 f.
Epiphanienfest 40 ff.
Erbtöchter 129 f 158.

Gabriel 48 ff 85 ff.
Galiläa 59 ff.

Jesus Christus. Der Name Jesus 109 ff. Übernatürliche Empfängnis und Geburt Jesu nach dem Alten Testament 20 ff, nach dem Neuen Testament 4 ff. Datum der Empfängnis und Geburt 37 ff. Der relative Zeitpunkt und die Art und Weise der Empfängnis 167 ff. Inwiefern Sohn Davids 77 ff 119. Inwiefern königlicher und priesterlicher Herkunft 81 159 f. Inwiefern Sohn Gottes 114 ff 151 ff. Die Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas 79. Die Heiligkeit Jesu Christi 99 148 f.
Joseph. Der Name 73 f. Joseph Davidide 76 f. Providentielle Bedeutung seiner Davidssohnschaft 78 f. Sein Alter bei der Verlobung 71 f. Sein Entschluß, Maria zu entlassen 69 f.
Itala 3 96 f 103 104.

Kindheitsgeschichte, die, bei Lukas und Matthäus 20 24 30 f.

Magnifikat 27 28.
Maria. Der Name 82 ff. Maria Davididin und nicht Aaronitin 75 ff. Wahrscheinlich Erbtochter 129 f. Verwandtschaft mit der Aaronitin Elisabeth 156 ff. Alter zur Zeit der Verlobung 71 ff. Empfing durchs Ohr 169 ff. Providentielle Bedeutung ihrer Ehe 70. „Die Jungfrau“ 12 68 75 125 ff. Gnadenfülle 94 ff. Glaube 12 f 123 f 154 171 f. Keuschheitsgelübde 126 ff.
Mariä Verkündigung. Der Bericht bei Lukas 1 ff. Einreden gegen die Integrität und die Geschichtlichkeit des Berichtes 4 ff. Quellenkritik 26 ff. Kommentar 36 ff. Das Fest Mariä Verkündigung 43. Darstellung der Verkündigungsszene in der bildenden Kunst 88 ff 169 f.
Messiasidee des Alten Bundes 21 ff 78 115 116 ff.
Michael 50 f 53 f 55 58.

Nazareth 62 ff. Marienquelle zu Nazareth 93. „Nazarener“ und „Nezer“ (Is 11, 1) 64 ff.

Palästina. Sprachverhältnisse zur Zeit Christi 32 f. Das westliche Palästina und seine Einteilung 59 f.

Parallelismus der Glieder 136.
Peschittho 3 93 96 f 100 103 141 162.
Philoxeniana (Heracleensis) 97.
Priesterklassen 37 f.

Raphael 51 ff 55 58 86.

Septuaginta 52 64 66 68 95 107 108 110 111 137 139 ff 143 161 f 163 f.
Sol invictus, Sol verus 45 f.
Symmachus 96 97.
Syrische Evangelienübersetzungen 64.
Syrus Curetonianus 3.
Syrus Hierosolymitanus 97.
— Sinaiticus 3.

Theologie, christliche u. moderne 4 ff.

Verlobung s. Ehe.
Vulgata 1 3 51 63 96 f 100 103 121 145 f 162 164. Codex Amiatinus 103.

Weihnachtsfest 42 ff.
Wolke, die, Hülle der Herrlichkeit des Herrn 139 f.

Zacharias. Datum seiner Dienstwoche 37 f. Sein Unglaube 12 f 123 f.

III.

Autoren-Register.

Abälard 42.
Agobard von Lyon 170.
Albertus Magnus 47 53 f 87 88 94.
Allmang 48.
Ambrosius 50 74 88 90 f 103 f 106 123 f 157. Pseudo-Ambrosius 46.
Antipater von Bostra 123.
Antiphonar, fränkisches 170.
Antoninus von Florenz 88.
Aphraates 157.
Apokryphen. Buch Henoch 54 116. Buch der Jubiläen 54. Testamente der zwölf Patriarchen 159. Viertes Buch Esdras 116. Protevangelium Jakobi 31 50 71 ff 80 89 ff 100 f 103 109 112 126 144 173. Γέννα Μαρίας 80. De nativitate Mariae 73 88 90 103 104. Evangelium Pseudo-Matthaei 73 90. Martyrium Matthaei 95 f. Historia Josephi fabri lignarii 73. Paulusapokalypse 50. Petrusevangelium 72.
Augustinus 67 80 ff 98 f 124 126 f 142 149 152 158 ff 171. Pseudo-Augustinus 168 169.

Bardenhewer 45 77 82 85 121.
Bebber, van 39 47.
Beda der Ehrwürdige 57.
Bellesheim 129.
Bernhard von Clairvaux 57 74 83 88 f 105 112 128 147 ff.
Bigelmair 172 173.
Bilfinger 41 46.
Blaß 3 33 64 74 114 148 155. Vgl. Kühner-Blaß.
Bonaccorsi 39 45.
Bonaventura 48.
Bossuet 152.
Bousset 115.
Brevier, Pariser 170.
— römisches 51 103.
Buhl 93.
Buttmann 58 121.
Buxtorf 68.

Cange, du 27.
Catechismus Romanus 168.
Celsus 16 f.
Cereseto 73.
Chronograph vom Jahre 354 42.
Chrysostomus 95 132 169.
Clemen 8.
Conrady 18 31.
Coustant 132.
Cyprian 46. Pseudo-Cyprian 40 46.
Cyrillus von Jerusalem 123 125.

Dalman 23 25 30 65 79 115 118.
De recta in Deum fide, Dialog 144.
Delitzsch, Franz 65 111 141.
Derenbourg 38.
Detzel 89.
Diekamp 73.
Dionysius. Pseudo-Dionysius Areopagita 53.
Duchesne 42 45 46 f.

Ephräm der Syrer 41 55 77 f 99 144 f 157 f 171 173.
Epiphanius 41 80 125 145 150 156 ff.
Ernst 3.
Esdras s. Apokryphen.
Esser 48 101.
Eusebius 156 f.
Euthymius Zigabenus 105.
Ewald 65.

Faustus 79 ff.
Feine 14 29.
Flunk 22 68.
Freisen 68.
Friedlieb 38.
Fulbert von Chartres 129.
Funk 41.

Ganter 84.
Germanus II. von Konstantinopel 56 123.
Gersdorf 30.
Gertrud 170.
Godet 87.
Gregor d. Gr. 53 57 142 149.
— von Nyssa 120 126 127.
— der Wundertäter. Pseudo-Gregor 105.
Grimm 70 127.
Grimme 54.
Gunkel 5 8 13 15 24 ff 28 32.
Gutberlet 52 54 86.
Guthe 62.
Gwilliam s. Pusey-Gwilliam.

Halévy 63.
Hamburger 54 56.
Harnack 8 ff 20 ff 26 30.
Hatch und Redpath 137.
Heinrich 54 86.
Henoch s. Apokryphen.
Hieronymus 50 51 56 f 65 f 88 103 104 117.
Hilarius von Poitiers 132. Pseudo-Hilarius 142.
Hilgenfeld 8 12 24 f 35.
Hillmann 7 f 17 22.
Hippolytus 45 47 99 158 159 f.
Hofmann 168 169 173.
Holtzmann 6 f 17 f.
Hommel 74.
Hort s. Westcott und Hort.
Hozakowski 40.

Jakob von Edessa 42.
Jakobus s. Apokryphen.
— Monachus 87 104 169.
Jansenius von Gent 122.
Johannes Chrysostomus s. Chrysostomus.
— von Damaskus 95 133.
— Geometra 123.
Josephus, Flavius 60 f.
Irenäus 144 150 159 171 f.
Isidorus von Thessalonike 123.
Julius Afrikanus 157 159.
Justin der Märtyrer 16 78 109 112 132 144 171.
Ivo von Chartres 169.

Kajetan 121 f.
Kattenbusch 7 f.
Kaufmann 89.
Kaulen 64 162.
Keim 65.
Kellner 38.
Keppler, v. 4 62 f.
Klemens von Alexandrien 40 f 96.
Knabenbauer 160.
Koran 54.
Kreyher 18.
Kühner-Blaß 95.

Ladeuze 28.
Lagarde, de 32 55 64.
Laible 64 110.
Lehner, v. 71 89 172.
Leitner 134.
Lexika biblischer Eigennamen 55 f 65 f.
Liell 89.
Lipsius 173.
Lobstein 18 20 ff.
Lope de Vega 166 f.
Lüken 54.
Lupi 40.

Macke 84 f.
Maldonat 70 105 136 146 147 152 f.
Matthäus s. Apokryphen.
Mechthild 93 f.
Meersch, van der 28.
Meyer, A. 92 109 144 173.
— Ed. 74.
Minocchi 84.
Morgott 135.
Müller, A. 111.
— E. 5.

Nestle 3 22 111.
Nirschl 27.
Nöldeke 42.
Norden 28.

Ökumenius 95.
Oldenberg 26.
Oracula Sibyllina 50.
Origenes 16 f 50 72 77 106 125 f 156 f 159 168.
Otte-Wernicke 170.

Paulus s. Apokryphen.
Petrus s. Apokryphen.
Philo 69.
Photius 43.
Picardus 71.
Plummer 33.
Proklus von Konstantinopel 43 56 123 f 126 172.
Protevangelium s. Apokryphen.
Pusey-Gwilliam 3.

Rahlfs 97.
Redpath s. Hatch und Redpath.
Reitzenstein 15.
Resch 31 78 109 159 173.
Reusch 152.
Rieß 39.
Rocchi 129.
Rosenmann 130.

Saalschütz 68.
Salzer 169.
Scaliger 37.
Schanz 39 145 162.
Scheeben 54 86 127 135.
Schegg 39 57 138.
Schell 54.
Schmidtke 3 121.
Schmiedel s. Winer-Schmiedel.
Scholz 84.
Schrörs 88.
Schubert, v. 60.
Schulte 84 f.
Schultz 89 92 170.
Schürer 38 39 61 115 f 159.
Schwab 54.
Sedulius 50.
Selden 68.
Simon, Richard 152.
Soden, v. 1.
Soltau 18.
Sophronius von Jerusalem 56 123.
Spitta 80 157.
Stabat Mater 83.
Stephanus Gobarus 42 f.
Stiglmayr 53.
Suarez 126.
Swete 52 64 95.

Talmud 38 56 64 110.
Tertullian 46 100 f 171 f.
Theodor von Mopsuestia 95.
Theodoret von Cyrus 95.
Theophylakt 95.
Thilo 173.
Thomas de Vio s. Kajetan.
— von Aquin 59 71 133 134 f 168. Die thomistische Schule 54.
Tischendorf 1 3 63 64 95 155.
Toletus 43 f.

Usener 5 17 ff 41 50.

Vercellone 1.
Vetter 52.
Viktorinus 43.
Vogel 30.
Völter 29.

Weinel 7 f 10.
Weis-Liebersdorf 96.
Weiß, Bernhard 1 63 77.
Wellhausen 26.
Wernicke s. Otte-Wernicke.
Westcott und Hort 1 63 150.
White s. Wordsworth und White.
Wilkinson 29.
Wimmer 60.
Winer-Schmiedel 64.
Wissowa 45.
Wordsworth und White 3.

Zahn 23 27 30 35 77 f 80 ff 92 109.
Zenner 65.
Zeno von Verona 171 f.
Zimmermann 8 26 30.
Zingerle 171.
Zöckler 39.
Zumpt 39.

220.08
B478

3718

AUTHOR Bardenhewer, Otto

TITLE Mariä Verkündigung

Biblische Studien 10.5.

DATE DUE	BORROWER'S NAME
	STORAGE

3718